

SVEUČILIŠTE U ZAGREBU

FILOZOFSKI FAKULTET

Odsjek za etnologiju i kulturnu antropologiju

Odsjek za arheologiju

MAGISTARSKI RAD

ETNOARHEOLOGIJA PALEOLITIČKIH ŠAMANSKIH PRAKSI KROZ PRIMJER
MATERIJALNE I DUHOVNE OSTAVŠTINE MONGOLSKIH NOMADSKIH
NARODA

Karla Hustić

Mentorica: dr. sc. Sanja Potkonjak

Komentor: dr. sc. Ivor Karavanić

ZAGREB, 2014.

...hvala...

SADRŽAJ:

1. UVOD
2. METODOLOGIJA
3. FORMIRANJE KATEGORIJE “ŠAMANIZMA” U ZNANSTVENOM DISKURZU
 - 3.1. ŠAMANIZAM, RELIGIJA, VJEROVANJE
 - 3.2. ŠAMANIZAM, ZNANOST, ZNANJE
4. UPOTREBA POJMA ŠAMANIZMA U ETNOLOGIJI/KULTURNOJ ANTROPOLOGIJI
 - 4.1. ŠAMAN
 - 4.2. TRANS
5. ETNOARHEOLOGIJA ŠAMANIZMA
6. UPOTREBA KATEGORIJE ŠAMANIZMA U ISTRAŽIVANJU GORNJOPALEOLITIČKIH STIJENSKIH PRIKAZA
 - 6.1. TRANS U INTERPRETACIJI PALEOLITIČKIH STIJENSKIH PRIKAZA
 - 6.2. NOVI POGLED NA STIJENSKE PRIKAZE KAO REPRODUCIRANJA LOKALNOSTI
7. PARA-FERNALIJE KAO DETEKTORI ZA POKOPANE ŠAMANE
 - 7.1. 6.1. REPRODUCIRANJE LOKALNOSTI KROZ GROBLJA I NASELJA
 - 7.2. 6.2. NASELJA KAO MJESTO PROUČAVANJA ŠAMANIZMA
8. FIGURINE U ISTRAŽIVANJU GORNJOPALEOLITIČKOG ŠAMANIZMA
9. PROBLEM PODJELE ARHEOLOŠKIH NALAZA NA “UTILITARNE” I “SIMBOLIČKE
10. IMPLIKACIJE O NEKOMPLEKSNOSTI ŠAMANISTIČKIH DRUŠTAVA
11. ZAKLJUČAK: PALEOLITIČKI SVJETONAZOR UMJESTO PALEOLITIČKOG ŠAMANIZMA
12. LITERATURA

1. UVOD¹

Etnoarheologijom se u angloameričkoj literaturi gotovo unisono smatra izlazak na etnografski teren među ne-industrijalizirana društva u svrhu razrješavanja arheoloških problema (David, Kramer 2006: 11). Kao takva oformila se sredinom 20. st. no korištenje etnografskih podataka koloniziranih naroda za tumačenje onih arheoloških višestoljetna je praksa (Trigger 2005: 146). Etnoarheologija je 1980-ih zamrla no iznjedrila je „arheologiju nas“ te „studije materijalne kulture“ tj. etnografska istraživanja zapadnjačkog društva za odgovaranje na specifična arheološka pitanja (Van Reybrouck 2012: 184, Dark 1995: 45).

Etnoarheološke studije u Hrvatskoj ne postoje no veći protok znanja između etnologije i arheologije bio bi od iznimno vrijedan. Obzirom na nedostatak teorijskih rasprava u hrvatskoj arheologiji (Kulenović 2013: 15-17, Karavanić 2004: 9) to se ne odnosi samo na etnografske podatke već i na etnološke/kulturnoantropološke teorijske domete. Stoga je moguće u hrvatskom kontekstu proširiti pojam etnoarheologije na korištenje već dostupne etnografske i etnološke građe.

Način oblikovanja i upotrebe etnografskih podataka u arheologiji značajno je varirao; od nekritičkog preslikavanja cjelokupnih kultura ili fenomena samo izvanjski sličnih s arheološkim nalazima do pažljivog razmatranja procesa mogućih za uspoređivanje (Van Reybrouck 2012: 95-195). Šamanizam je jedan primjer etnološkog fenomena korištenog već stotinjak godina od strane arheologa za tumačenje izvjesnih gornjopaleolitičkih nalaza (Porčić 2006: 105-6). Polemikama za rješavanje problematike šamanizma u arheološkom nalazu pridružili su se stručnjaci raznih područja koji se služe kako vlastitim ili tuđim etnološkim istraživanjima kroz raznolika očista (povijest religije, komparativna religija, komparativna umjetnost...). Šamanizam se u arheologiji paleolitika, pod utjecajem M. Eliade (1990, 1991), ponajviše koristi kao pojam koji označava primordijalnu religiju. Izuzet iz primarnog konteksta sibirskih zajednica u knjizi M. Eliade (1990) postao je esencijalizirana kategorija s popisom značajki koje su reproducirali

¹ Svi prijevodi u radu su moji.

mnogobrojni drugi znanstvenici (Humphrey 1999: 191-4). Umjesto kritičkog preispitivanja ove kategorije ona se u etnografskim primjerima prepisivala na mnoga ne-zapadna društva cijeloga svijeta stavljajući ih time pod zajednički nazivnik „nekompleksnih“ društava te ih ujedno degradirajući (Kehoe 2000: 57). Stvorena je neraskidiva veza u kojoj je šaman = šamanizam = vjerovanje = lovci i sakupljači = nekompleksna zajednica = paleolitik. Odražava to evolucionističko poimanje kulture kao statičnog, nepromjenjivog sustava s nizom podsustava što je odbačeno u suvremenim etnološkim/kulturnoantropološkim studijama.

Neadekvatni kulturni prijevod iz 19. st. nadalje reproducira mišljenje o šamanizmu kao religiji i vjerovanju umjesto kao svjetonazoru koji proizvodi vlastito legitimno znanje (Jordan 2004). Potrebno je, u okviru suvremene antropologije religije (Asad 2008, Pouillon 2008, Tambiah 1990), razmotriti šamanizam te ga repozicionirati u odnosu na znanost ne kao produkciju vjerovanja već znanja. Obzirom da se smatra da znanost jedina proizvodi legitimno znanje, dok se religija bavi vjerovanjem, šamanizam je također degradiran na puko vjerovanje.

Šamanizam, religija, znanost konstrukti su nastali u posebnim povijesnim okolnostima i podložni su stalnoj promjeni. Važno je prepoznati da sve troje nose izvjesne međusobne sličnosti, to da u određenim društvenim uvjetima organiziraju i usmjeravaju način života – oni su svjetonazori. Oni dakle nisu ahistorične pojave već su upletene u odnose moći (Asad 2008, Tambiah 2008, Jordan 2003, Humphrey 1999). Stoga ih se mora razmatrati u vlastitome kontekstu - kao što nitko ne bi pokušavao pronaći znanost ili kršćanstvo u paleolitiku i potraga za prapovijesnim „šamanizmom“ postaje isuvišna. Kritičkim preispitivanjem ovih kategorija pokazat ću kako bi se zapravo trebalo govoriti o paleolitičkom svjetonazoru te ga istraživati kao mnogo kompleksniju pojavu od trenutnog fokusiranja isključivo na šamana kao pokazatelja religijskog života (Jordan 2004). Naravno procesi koji se odvijaju u reproduciranju suvremenih svjetonazora (primjerice znanstvenog ili šamanističkog) u cijeloj zajednici te materijalna ostavština koja pri tome nastaje mogu poslužiti za razjašnjavanje procesa paleolitičkih svjetonazora.

Izdvajanjem šamanizma kao pokazatelja „duhovne“ sfere života stvara se opozicija prema „praktičnoj“ sferi života. Arheološki materijalni nalazi tako se proučavaju kao striktno odvojeni u „simboličke“ i „utilitarne“ kategorije. Proučavanje je ograničeno na izdvojene „simboličke“ predmete koji bi upućivali na šamana, a samo formom podsjećaju na etnografske fenomene. No postprocesualisti su pokazali kako se granica ne može tako jasno definirati jer materijalnost je uvijek ispunjena simboličkim te simboličko usmjerava izradnju materijalnog (Kulenović 2013: 51). Također, u modernim, kontekstualiziranim studijama šamanizma jasno je vidljivo da je re-produkciju šamanističkog znanja ucijepljena u svakodnevnicu cijele zajednice.

Svojim radom htjela sam doprinjeti razvoju autorefleksivnosti u arheološkim istraživanjima te općenito razvoju teorijskih promišljanja u hrvatskoj arheologiji. Osnova moga rada stoga je kritičko preispitivanje arheoloških interpretacija gornjopaleolitičkih nalaza etnografskom kategorijom „šamanizma“ kroz etnološke/kulturnoantropološke teze poput kulturnih prijevoda i mreže aktera za istraživanje načina na koji se konstruiraju kategorije šamanizma i religije u znanosti. Tezom proizvodnje lokalnosti i svjetonazora proučit ću sveobuhvatniji način za korištenje analogije suvremenog šamanizma u istraživanju paleolitičkih materijalnih nalaza. Prihvaćanjem „svjetonazora“ kao kategorije za proučavanje paleolitičkih društava u arheologiji, nalazi se više ne mogu izdvajati na simboličke i utilitarne već se moraju proučavati međuodnosi svih istovremenih nalaza na samome lokalitetu. Sam lokalitet kao mjesto odabira paleolitičkih ljudi za određenu aktivnost važan je kao smjerokaz u arheologiji krajolika jer upisivanje značenja u okoliš također je važan dio re-produciranja svjetonazora (Appadurai 2005: 178-201, Novaković 2008, Hastrup 2005).

2. METODOLOGIJA

Etnoarheologijom se u angloameričkoj literaturi smatra onaj pothvat koji obuhvaća izlazak na vlastiti etnografski teren, i to „daleko od kuće“, kako bi se objasnio neki arheološki fenomen (David, Kramer 2006: 11). Etnografski teren poduzet u vlastitoj kulturi s druge je strane obuhvaćen pojmom „arheologija nas“ iako su postavke gotovo identične etnoarheologiji (Oestigaard 2004: 29). Tomu cjepanju uzrok je angloamerička tradicija etnografskih terena kod koloniziranih naroda te tek kasnijoj pojavi istraživanja „kod kuće“. U hrvatskoj znanosti etnoarheologija je samo sporadično spominjana (vidi <http://struna.ihj.hr/>, Težak-Gregl 2011: 27), ali nije utilizirana kao takva. Obzirom da je poduzimanje etnološkog terena zahtjevno vremenski i često financijski, što bi pogotovo u hrvatskim okvirima otežalo širenje ove strategije, moguće je proširiti razmišljanje o etnoarheologiji. Proširenje pojma etnoarheologije na korištenje već postojeće literature događa se u drugim zemljama s oskudnim brojem etnoarheoloških istraživanja (vidi Porčić 2006, Sázelová 2008). Ponajprije etnologiju se može shvatiti kao važnom smjernicom očuđivanja vlastitog. Odmicanjem od vlastitih zdravorazumskih kulturnih predodžbi postajemo prijemčljiviji za neka druga poimanja univerzuma pa tako i tumačenju arheoloških svijetova. Etnologija nudi sijaset teorijskih pristupa u kritici sadašnjosti, ponajprije važnima za osviješćivanje uloge znanstvenika u sadašnjem svijetu. Ono može biti odlično oruđe primjenjivo u raspravama o prošlim društvima jer „glavni je cilj etnoarheologije dići arheolozima svijest u analoškim putanjama, senzibilizirati ih na veće varijabilnosti i bogatstva odnošaja među ljudima i njihovim izrađevinama, uključujući njihova vlastita tjelesa“ (Davidom i Kramer 2006: 410). Nadalje „arheologijom nas“ tj. proučanjem materijalnog inventara te povezanih procesa u vlastitoj kulturi može se doprinjeti razumijevanju arheoloških problema pa tako i paleolitičkih svjetonazora. Pri tome je naglasak ne na pručavanju formom sličnih fenomena, već na procesima koji na te fenomene utječu – od njihova stvaranja, korištenja, odbacivanja... Konačno, reevaluacijom već postojećih etnografija novim objasnidbenim modelima moguće je odgovoriti na mnoga nova pitanja. Stvaranje novih etnografija od strane arheologa stoga ne mora biti nužno potrebno. Mnoštvo već napisanih radova mogu se proučiti iz drugačije vizure – primjerice

do sada stvorene etnografije rituala mogu proučiti kao etnografije „spaciotemporalne produkcije lokalnosti“ (Appadurai 2005: 180). Upisivanje značenja u okoliš već se istražuje u okviru proučavanja arheologije krajolika (Jordan 2003).

Ove strategije koristit ću u svome radu kako bih demarkirala trenutnu poziciju šamanizma unutar etnološke i arheološke literature – iščitavanjem već napisanih etnografija te njihovim reinterpretacijama kroz suvremene etnološke/kulturnoantropološke teorije očit ću trenutno poimanje kategorija znanosti i religije te reevaluirati njihovu svezu sa šamanizmom. Kao polazište poslužit će suvremene etnografske studije šamanizma koje se bave sibirskim društvima te naglašavaju važnost kontekstualizacije zajednice, umjesto izdvajanja poželjnih elemenata u prostorni i vremenski vakuum. Tako se uviđa da se šamanizam pojavljuje u moćnim državama suprotno često reproduciranom mišljenju o fenomenu pronalazenom kod „nekompleksnih“ lovačko-sakupljačkih zajednica (Humphrey 1999). Osim toga šaman nije okosnica zajednice oko kojeg se vrti cjelokupni društveni život već je svakodnevnicom ta u kojoj se šamanizam re-producira (Borić 2007). Pri tome se u okoliš deponira materijalna kultura te ga se time mijenja stvarajući krajolik, mjesta ispunjena osobenim značenjem. Stoga se „simbolika“ iščitava iz svakodnevnih radnji i „utilitarnih“ predmeta, a što je vrlo važno ovi su procesi u stalnoj mijeni (Jordan 2003). Stoga postoji iscrpna kritika trenutne paušalne upotrebe kategorije šamanizma u paleolitiku (Kehoe 2000). Ponajprije je važno što autori stavljaju naglasak na proučavanje procesa u ograničenim zajednicama sa šamanističkim svjetonazorom u određenom vremenskom rasponu. Izučavaju se unutar šireg okvira moći i politike. Ne uzimlje se u obzir samo pojedina zajednica sa šamanizmom kao zatvoreni sustav već je vrlo važan međusobni utjecaji s drugim zajednicama. Šaman i njegove aktivnosti pozicioniraju se unutar svakodnevnog života zajednice te postaje jasna njegova pozicija tek kao jednog od mnogih čimbenika re-produciraju šamanističkog svjetonazora.

Nasuprot takvim studijama, etnografije zasnovane na uzoru M. Eliade (1990) bez zanimanja za kontekst šamanizma u proučavanoj zajednici (Humphrey 1999: 191) većinom se koriste u arheološkoj se literaturi o gornjem paleolitiku (Van Pool 2009, Winkelman

2002, Clottes, Lewis-Williams 1998, Burkert 1983, Lommel 1966, Campbell 1959). Fokus je stavljen na egzoticiranog šamana kao navodne centralne figure u zajednici. Popis značajki (trans, bubanj, odjeća...) korišten je za precrtavanje šamanizma na druge zajednice (etnografske i arheološke) na temelju samo površne sličnosti. Pojedinačni elementi iz velikog broja egzoticiranih zajednica preuzimaju se bez užeg određenja vremenskog perioda, opisivanje društva iz kojeg su elementi izuzetu ili struktura moći koji na njih utječu zbog percepcije o statičnosti i nepromjenjivosti tih zajednica (Humphrey 1999: 191). Polazište za determinaciju što to šamanizam jest je etnocentrično dijeljenje svijeta na „znanje“ producirano znanstvenim metodama nasuprot „vjerovanju“ proizvedenom svim ostalim ne-znanstvenim metodama (Kehoe 2000).

Znanost je, kao aktivnost „objektivnog objašnjavanja realnog“, kontrapostirana religiji (npr. kršćanstvu ili šamanizmu) kao „vjerovanju u nadrealno“. Međutim ako se sva tri fenomena (šamanizam, znanost, kršćanstvo) promotre u povijesnom kontekstu postaje jasno da su sve tri komplementarne utoliko što stvaraju određenu vrstu znanja koje utječe na neku zajednicu, kao i što postoje određeni ljudi koji to znanje proizvode. Tako znanstvenici proizvode znanje kojim se ravna „zapadnjačko“ društvo („zapad“ dakako nema veze s geografskom pozicijom već prihvatanjem određenog načina života, svjetonazora), npr. svećenici oblikuju kršćansku zajednicu, a šamani vlastite (sibirske) zajednice. Pretpostavka o prirodi koja postoji sama za sebe zbog čega joj se može objektivno pristupiti znači da postoji samo jedan (racionalni) način da je se opiše (Jones 2002: 7) zbog čega čega sve neopisivo znanstvenim metodama postaje „nadnaravnim“ (Pouillon 2008: 94). Takvo je poimanje znanosti dovelo do poraznih zaključaka o primitivnosti zajednica „na nižem stupnju razvoja“, degradiranju drugih oblika znanja na „vjerovanja“ i konstruiranja evolucionističkih teorija na čijem je vrhu stajalo racionalno znanje znanosti. Religija se smatra područjem „nadnaravnoga“ pa se tako sve druge vrste znanja (poput kršćanskoga ili šamanskoga) određuju kao „vjerovanja“ i time degradiraju. U tom kontekstu postoje objašnjenja arheoloških nalaza u kojoj se šamanizam tumači evolucionistički kao „vjerovanje“ nastalo u paleolitiku te održano do danas kao ahistorična, nepromjenjiva struktura. Šaman se poima kao centralna figura zajednica, zajednice koje

prakticiraju šamanizam smatraju se jednakima, statičnima i manje razvijenima, a sam šamanizam kao popis značajki koji se traži u prapovijesti kako bi se u cjelini prepisao bez brige za kontekst (bilo etnografski bilo arheološki). Šamanizam se mora sagledavati ne kroz etnografski prezent, kao nepromjenjiva strukturura kroz mnoga tisućljeća i ogromne prostorne površine (etnografski kao stotinama godina star sustav u svim „manje kompleksnim“ društvima svijeta ili pak arheološki kroz 30 000 godina gornjeg paleolitika u Europi). Potpuniji smisao šamanizam dobiva kada se „prihvati više holistički fokus i proširi se istraživanje od određenih figura i njihovih prijenosnih artefakata kako bi se istražio njegov širi društveni i materijalni kontekst“ (Jordan 2004: 88) točnije njegovim razmatranjem kao svjetonazora određenog trenutnim povijesnim i kulturnim kontekstom.

3. FORMIRANJE KATEGORIJE “ŠAMANIZMA” U ZNANSTVENOM DISKURZU

Samosvjesno pristupanje tuđim kulturama nije se oduvijek promišljalo na način na koji se to danas radi. Kulturni prijevodi pojedinih fenomena više su egzoticirali no što su dubinski razumijevali proučavana društva. Suvremeno upozorenje pri pristupanju etnološkim/kulturnoantropološkim fenomenima jest njihovo prethodno temeljito izučavanje prije njihova kritičkog preispitivanja (Haviland et al. 2011: 42) što se mora na isti način primjeniti na stare, uvriježene, zdravorazumski korištene koncepte. Jer naturaliziranost korištenog nazivlja za određene koncepte, formiranih u ranim danima znanosti, većinom ostavlja nezamjećenima značajne probleme u vidu kolonijalnih implikacija. Postmodernu skepsu prema temeljnim pojmovima antropologije (Hastrup 2005: 136) valja nam proširiti na druge, poput šamanizma. Kao što je cijela kultura stalno promjenjiva tako se i značenje pojmova mijenja (Kulenović 2013: 101) iako im možda naziv ostaje istim što ću pokazati ponajprije na konceptima znanosti, religije i šamanizma. Mijene možemo istražiti od postanka do današnje upotrebe kroz tezu B. Latoura izraženu u teoriji mreže (aktera) (actor-network-theory ANT) (Latour 2005). Osnovna misao jest da su ideje, stvari i ljudi u stalnoj međusobnoj komunikaciji, ali se neprestano nalaze u različitim

kontekstima koji uvjetuju njihove pozicije i njihova tumačenja. Drugim riječima preuzimanjem nekog (izvornog) koncepta u vlastiti tezaurus dio se značenja gubi, a novi dodaje; korištenjem tog sekundarnog izvora u novome okružju događa se isto i tako sve dok nešto ne postane zdravorazumskom istinom – tada se više ne preispituje sadrži li pojam uistinu ono što tvrdi da objašnjava (Latour 2005: 248).

Primjenjeno na razvoj pojma „šamanizam” možemo pratiti nastanak, razvoj i stalnu promjenu istoga u znanstvenom i popularnom korpusu prema današnjici. Početak koloniziranja označio je Europljanima do tada nezamisliv priljev iskustava s ljudima, društvima, kulturama različitima od njihove (Trigger 2005: 71). Svoju su kulturu kolonizatori postavili kao superiornu svim ostalim „primitivnim”, „barbarskim”, „divljim” (Haviland et al. 2011: 5), stvarajući tako izmišljenu koherentnu cjelinu i stavljajući znak jednakosti između svih ne-Zapadnih društava, a ujedno nesvjesno (i krivo) identificirajući cijeli Zapad kao isto tako koherentan i jednako (superiorno) razvijen (vidi više Said 1979). Veliku ulogu u odnosu prema drugim društvima imalo je kršćansko poimanje svijeta koje je prožimalo intelektualnu elitu (Walter, Neumann Fridman 2004: 35-41), kao i ono znanstveno-klasifikatorsko jer nove pojave najlakše objašnjavamo kroz već uspostavljeni (sićušan!) repertoar vlastitih koncepata (Latour 2005) pa neke dokaze čak zanemarujemo jer se ne uklapaju (Jones 2002, Tambiah 1990, Latour 2005: 249). Uostalom kao što K. Hastrup (2002: 32) primjećuje, (zapadni?) jezik je upravo puno prikladniji za klasificiranje nego objašnjavanje svijeta. Primjer svakako može biti šamanizam. Zbog relativne blizine sibirskih domicilnih naroda i višestoljenih izvještavanja iz tih prostora, šamanizam je bio jedan od prvih „egzotičnih vjerskih sustava” s kojima se susrela kršćanska Europa (DuBois 2009: 23). Pojam „šaman” preuzet je iz jezika sibirskog naroda Evenka gdje su ga kroz stoljeća zabilježili carski namjesnici i misionari (Harvey, Wallis 2007: 201). Izvještaje su čitali zapadni intelektualci i dogodio se novi kulturni prijevod – obredi su proglašeni štovanjem vruga zbog njihova tumačenja iz etskog perspektive umjesto emske tj. domicilne. Kulturna ograničenost uvjetovala je derogativna objašnjenja viđenoga: pismena tradicija prenošenja zapadnoga znanja nasuprot onoga usmenoga Drugih proglašeno je jedinim valjanim (Kehoe 2000: 14); potreba za klasifikacijama koja dominira znanošću još od

Linnaeusa vidjela je u šamanskim vrstu religijskih obreda; obredi nisu bili usmjereni prema jednome kršćanskome bogu pa su označeni kao štovanje vraga (DuBois 2009: 8-9). Zbog ranije spomenute navodne jednakosti svih ne-Zapadnih društava pojam šamanizma (kao i mnogi drugi), pripisivali su svim naoko sličnim praksama (Kehoe 2000: 14). Pokazuje to kako kulturno prevođenje nije samorazumljivo jer ogromna je razlika kod "uspostavljanja odnosa jedan-na-jedan između koncepta ili prakse u drugoj kulturi i našoj; ili mapiranje fenomena u drugoj kulturi na neku našu – potonje zahtjeva, kroz dijalektički proces, uspostavu preklapanja i razlika u njihovim obilježjima i provenijenciji" (Tambiah 1990: 123).

Nerazumijevanje proistječe iz ograničenja vlastitoga jezika, nedostatka koncepta i razumijevanja tuđih što lijepo opisuje slučaj Diderota koji navodi kako sami sibirski šamani tvrde da komuniciraju upravo s vragom (Harvey, Wallis 2007: 4). Jer čak i kod mogućeg prijevoda svih aspekata neke riječi, nemoguće je prevesti njenu višeznačnost jer su ta značenja, iako ponekad kontradiktorna, uvijek međusobno povezana na način jedinstven tom jezičnom/kulturnom sustavu (Pouillon 2008: 93-94). Stoga je naivno reći da "šaman" znači "*jednostavno* osoba u transu" (Aldhouse-Green, Aldhouse-Green 2005: 10, op. a. kurziv K. H.) jer P. Jordan (2004: 87) navodi kako "*šaman*, znači aproksimativno "osoba sa supranormalnim vještinama"; A. Kehoe (2000: 8) "*saman* u tunguskom uključuje korijen riječi riječ sa "znati", shodno čemu označuje osobu iznimno upućenu u znanja" itd. Istina je vjerojatno u svima jer sve ovisi o (emskom) mjestu i vremenu iz kojih su tumačenja preuzeta (a koja se rijetko spominju) kao i (etskom) onih koji su ga preuzeli. N. Price (2004: 6) razlaže da je šamanizam ionako znanstveni konstrukt pa shodno tomu može biti korišten u širokom rasponu za fenomene koji se razlikuju od "kompleksnih religija" što podupire trenutnim stanjem istraživanja u srodnim studijima. Danas "pojmovi šaman, šamanizam i ostale izvedenice imaju niz različitih semantičkih polja uvjetovanih razinom preciznosti konteksta u koji ih se stavlja" (Vukelić 2012: 172) no u znanstvenom diskurzu ti se pojmovi moraju mijenjati prema novim znanstvenim spoznajama. Stoga ako se šamanizam i koristi kao znanstveni konstrukt on se mora referirati na zajednice istražene suvremenim etnološkim/kulturnoantropološkim metodama.

3.1. ŠAMANIZAM, RELIGIJA, VJEROVANJE

Kulturne uvjetovanosti – obrasci kulture, uče nas što i kako primjećivati, kako povezivati, vrednovati ili nas ograničavaju kroz jezik kojim možemo izraziti samo određenu količinu misli što u konačnici otežava prepoznavanje bitnoga u drugoj kulturi iz njene vlastite pozicije, kako se neki odnosi uspostavljaju ili što točno stoji iza određenoga pojma (Kehoe 2000: 2). Zapadno društvo cjepka (jer znanost klasificira) svoj svijet na brojne podsustave (ekonomija, politika, religija, znanost...) ne poimajući ga jedinstvenim. Pogotovo se kontrapostiranim smatraju religija i znanost, od kojih se prva bavi (iracionalnom) vjerom u natprirodnom duhovnom svijetu, a druga (racionalnim) znanjem o prirodnom stvarnom svijetu (Tambiah 1990). Taj znanstveno-dualistički pogled na svijet kao “stvarni-nestvarni” prepisuje se na druge zajednice (Pouillon 2008: 94) poput šamanističkih. Ako zajednica ne proizvodi znanje znanstvenim metodama njen se svjetonazor proglašava vjerkovanjem i nadnaravnim. No sagledano iz emske perspektive primjerice šamanističke zajednice Khanty postoje tri svijeta i sva tri su utemeljena u stvarnosti (Jordan 2004: 88-90).

Već je rečeno kako je u vrijeme prvih izvještavanja sa Sibira svjetonazor kojim se promatralo svijet bilo kršćanstvo (s dihotomijom dobro-zlo) isprepleteno sa znanošću (s potrebom da sve naziva, konceptualizira i klasificira) (Trigger 2005: 11). Novi fenomeni uspostavljali su se u odnosu na ovaj svjetonazor, kroz okvir poznatih institucija i načina ponašanja, tj. vlastiti imaginarij o divljim vještjičim obredima pridodan je viđenim šamanističkim obredima pa su i oni označeni kao služba vragu (Kehoe 2000: 14). Dualizam sakralno-profano razmatra religiju kao “primitivniji, manje zreo način nošenja s ljudskim stanjem” (Asad 2008: 118), a sva ne-znanstvena uvjerenja tretira jednako tako neutemeljenima i odbacuje ih u kategoriju nadnaravnog. Postmodernistička kritika prokazala je pogrešnost mišljenja o postojanju vanjskoga svijeta dostupnoga za opisivanje, nepostojanje objektivnih činjenica ili „istine” koja postoji sama za sebe i koja se može samo ispravno ili pogrešno protumačiti (Jones 2002). Povijesne okolnosti doprinjele su konstruiranju koncepta prirodnih zakona zbog čega “smo spremni priznati natprirodno

(bilo kao iluziju ili kao drugu stvarnost – nevažno je) kao mjesto za odlaganje svega što se kosi, ili se čini kako se kosi, prirodnom zakonu” (Pouillon 2008: 94). Pouillon (2008) upozorava da je nadnaravno “naša predodžba, bilo da ju sudimo kao dobro utemeljenu ili ne, a nije predodžba onih kojima ju prisilno želimo nametnuti.” Podvojena slika svijeta se traži i preslikava drugim društvima pa je tako Frazer mogao zaključiti da religijski i magijski postupci proistječu iz pogrešnog shvaćanja fizičkog svijeta – “jedino što Frazer čini jest omogućavanje tih postupaka prihvatljivima za ljude koji misle isto kao i on” (Wittgenstein 2008: 80). Zato (znanstveni) nevjernik reducira vjernikovo znanje na “vjerovanje” u kršćanstvu (Pouillon 2008: 94), a smatram kako se isto događa s drugim oblicima spoznavanja svijeta poput u šamanizma. Esencijalistička premisa o religiji kao univerzalnoj kategoriji svih društava, kao i njena inherentna povezanost s vjerovanjem, pokazala se zapravo kao produkt povijesnih okolnosti sekularizacije Zapada (Asad 2008). Uostalom “privrženost mišljenju o prirodi kao razlogu kauzalnosti, kao uniformnom području podređenome pravilnim zakonima, može djelovati kao vjerski sustav bez jamstva za provjerenu “objektivnu istinu” kao što ju definira moderna znanost” (Tambiah 1990: 10).

3.2. ŠAMANIZAM, ZNANOST, ZNANJE

Zajedničko je svim ljudskim zajednicama da se na neki sebi svojstven način pozicioniraju unutar svijeta u kojemu žive te ga s te pozicije objašnjavaju i prema tome ravnaju svoje aktivnosti – i time ga nanovo reproduciraju (Eriksen, Nielsen 2001: 14). Znanost je danas referentna točka “zapadnjaka” za smještanje u svijet (Tambiah 1990: 152), ona je svjetonazor, zbog čega “nije opcionalna u smislu u kojemu religija danas to jest” (Asad 2008). U pojedinim povijesnim razdobljima i područjima kršćanstvo nije bila mogućnost već je određivalo poimanje svijeta (Campbell 1959: 322-3, Tambiah 1990, Asad 2008), kao što je to u nekim društvima šamanizam (Jordan 2003). Tzv. „Zapadno“ društvo u svrhu opisivanja okoline utilizira moderne znanosti temeljene na pozitivizmu tj.

prihvaćanju samo znanstvenim metodama mjerljive, empirijski dohvatljive podatke koji se mogu provjeravati mnogobrojnim eksperimentima te se prema njima mogu formirati teorije.

Promjena odnosa moći omogućila je znanosti da u modernom svijetu preuzme od religije pravo na stvaranje onoga što se smatra legitimnim znanjem: "Danas znanost nadire u ekonomiju, ekonomija u politiku, a sada nam politika priopćuje o moralnosti, odabirima i vrijednostima po kojima trebamo živjeti" (Tambiah 1990) kao što je to kršćanstvo činilo u srednjovjekovnoj Europi (Asad 2008). Na isti se način podrazumijeva aktivna uloga duhova u oblikovanju svakodnevnice šamanističkih društava (vidi Jordan 2003). Duhovi u emskoj percepciji tih društava nisu nadnaravni već posvema realni čimbenik svakodnevnice. Stoga se šamanizam ne može „izjednačiti s religijom i asociranom Zapadnjačkom mišlju o religiji kao „samo još jednim sektorom života“, već predstavlja sveobuhvatniji *svjetonazor* blisko povezan s ekologijom, ekonomijom i društvenim strukturama" (Pentikainen prema Jordan 2004: 88).

Cilj je znanosti stvoriti „objektivno“ znanje bez političkih i moralnih utjecaja (Haviland et al. 2011, Olsen 1997). Uzor se vidi u prirodnim znanostima koje prema uvriježenom mišljenju jedine mogu postići takav cilj, pa stoga uživaju i veći ugled od onih društvenih i humanističkih (Jones 2002: 26). Znanstvenici smatraju se neutralnima, objektivnima i izvan utjecaja kulturnih predrasuda iako, kao što je to pokazao Latour (1979), oni to nikada nisu. Religija se smatra područjem "nadnaravnoga" te izlazi iz domene znanosti kao takve, a svjetonazorima drugih društava perfidno se pripisuje jednaka iracionalnost, opisuje ih se kao "vjerovanja". Dok znanost govori u "činjenicama" druge zajednice govore u "legendama", "pričama", „mitovima“... Premisa o religiji kao univerzalnoj kategoriji svih društava, kako objašnjava Asad (2008), pokazala se zapravo produktom povijesnih okolnosti sekularizacije Zapada jer "primjerice u 12. st. religija i znanje nisu bili tako nerazdvojni (...) ali je od konkretnog seta praktičnih pravila pripojenih specifičnim procesima moći i znanja, religija postala apstrahirana i univerzalizirana" (Asad 2008: 117). Prema tomu se i šamanizam prozvao vjerovanjem iako je riječ o svjetonazoru.

Sibirski narodi nisu imali naziv za svoju "vjeru" dok ista nije nazvana „crnom“ od lamaista (Harvey, Wallis 2007: 140) – to je jednostavno bio način života, samorazumljiv i nepotreban za posebno označavanje. Jednako tako su znanstvenici skovali termin „šamanizam“ prema „šamanu“ (Jordan 2003: 87) koji im se činio kao najprominentnija figura zbog svoje egzotičnosti. Šamanizmu se dodijelila uloga „primitivne religije“ čija se „primordijalna“ inačica može pronaći samo u prapovijesti (Humphrey 1999: 191). Shodno tome nisu samo etnolozi/kulturni antropolozi u potrazi za tuđim šamanističkim "vjerovanjima" diljem suvremenog svijeta već i arheolozi tragaju za njima u paleolitiku. Pri tome u gornjopaleolitičkoj arheologiji prednjači šamanizam kakvog ga je opisao M. Eliade.

4. UPOTREBA POJMA ŠAMANIZMA U ETNOLOGIJI/KULTURNOJ ANTROPOLOGIJI

Prvi antropolozi većinom nisu, kao ni drugi znanstvenici, putovali u udaljene krajeve već su svoje podatke dobivali posredno od bijelaca koji su tamo živjeli (emigranata, vojnika, kolonijalnih administratora) (Eriksen, Nielsen 2001: 24). Romantičarski pogled stvorio je od šamanizma egzotični sustav vjerovanja zbog "privlačnosti divljine i transgresije lišene hijerarhija i institucija organiziranih crkava i literarnih religija – povezujemo ga s impresivnim okruženjem; izgleda nam individualistički, eksperimentalan, halucinogen" (Thomas, Humphrey 1999: 2). Zahtjev struke za dugotrajnim pothvatom življenja u kulturi koju se istražuje dolazi tek s Malinowskim 1920-ih kada postaje jasna potreba za dubinskim razumijevanjem umjesto filološkim opisivanjem ili strukturalnom usporedbom fenomena (Moore 2002: 172-3). Poimanje "razumijevanja" danas se razlikuje od tih začetaka, kao što je to bilo i polovinom 20. st., razdoblja "velikih narativa" i pokušaja koreliranja fenomena na svjetskoj razini, kada je M. Eliade (1951) izdao sveobuhvatnu knjigu o šamanizmu. Temeljem (često vrlo fragmentarnih) etnografskih zapisa iz Oceanije, Azije i Amerika odredio je što to jest ili nije pravi čimbenik šamanizma (Thomas, Humphrey 1999: 1) stvarajući tako još jednu krutu kategoriju. Eliade je popisao i kategorizirao sve

ono što čini "idealni" tip šamanizma kakvog ga je zamišljao Zapad u svojem romantičarskom imaginariju (Kehoe 2000: 37-46), a ono (najčešće) obuhvaća trans, inicijatičke bolesti, duhove, bubanj, maske, odjeću s amuletima (Eliade 1990). No ti elementi nisu koherentni sustav već se pojavljuju u različitim konstelacijama u pojedinim sibirskim zajednicama te služe u razne svrhe – bilo u svakodnevnicima bilo u posebnim situacijama – te ih ne koriste isključivo šamani (Humphrey 1999: 192). Uzimanje pojedinačnih elemenata iz bogate riznice Eliadeove knjige omogućilo je guranje svakolikih praksi koje su ikako povezane s duhovima u grupu "šamanizma" (Price 2004: 6). Šamanizam danas nije dostupan samo "izvornim" "divljim" zajednicama negdje daleko od civilizacije, već se nudi "educiranim Zapadnjacima srednje klase nezadovoljnima s konvencionalnim institucionaliziranim kongregacijama, a koji se ipak ne žele ograničiti na puko zadovoljavanje materijalističkih potreba" (Kehoe 2000: 33). Potrebno je stoga „primarno povratiti i analizirati raznolikost koju je esencijalizam maskirao te posebno rekontekstualizirati šamanske aktivnosti u njihovu političkom kontekstu" (Thomas, Humphrey 1999: 2). Smještanje u vlastiti kulturni i povijesni kontekst s pažnjom prema dosadašnjim znanstvenim istraživanjima otkriva nekonzistentnosti kod onih znanstvenika koji pojam koriste ukrućen na vlastita istraživanja.

Knjiga M. Eliade (1990) postala je temeljem svih kasnijih studija na tu temu što je uvjetovalo pripisivanje pojma šamanizma (kao i mnogih drugih) mnogim naoko sličnim praksama zbog percipirane jednakosti svih "ne-Zapadnih" društava (Kehoe 2000: 57). Sibiru se dodijelila titula "najjačeg živućeg centra koji još od paleolitičkog vremena klasična akademija šamanizma" (Campbell 1959 : 251)! Iako je od navedene objave prošlo pola stoljeća začuđujuće je da se još uvijek o Sibiru govori o "kolijevci šamanizma" (Price 2004: 7) jer čini se evidentnim kako se radi isključivo o povijesnim okolnostima znanosti koja se najprije upoznala s šamanizmom i zatim ga koristila kao referencu za sve ostale "šamanizme", a ne o Sibiru kao njegovom "stvarnom" mjestu nastanka. Nekritički se pripisuje šamanizam kako suvremenim tako i prapovijesnim zajednicama čime se predočavaju kao osificirane, nepromjenjene strukture. Mongolski i kineski spisi pokazuju višestoljetne promjene šamanskog diskurza povezane s političkim previranjima, a čak

usporedbom današnjih etnografija s onima početka 20. st. vidljive su značajne promjene unutar jednoga stoljeća (Humphrey 1999: 200).

4.1. ŠAMAN

Proces kojim je M. Eliade precrtao šamana na razne “slične” praktikante, što su nastavili drugi znanstvenici. Korištenje “šamanizma” kod ne-sibirskih zajednica u etnografiji je rezultat imaginiranja i protretiranja kolonijalističkog “Drugog” i uostalom pitanje dispozicije znanstvenika koji su se tada bavili tim područjem. Nedostatak konzistentog znanstvenog nazivlja u Polineziji onemogućuje uočavanje sličnosti (Thomas 1999: 18) je primjer koji to dobro pokazuje. U studijama o polinežanskom fenomenu tako se upotrebljava mnoštvo međunarodnih i angliziranih termina (eng. *inspirational priest, prophet, seer*) iako u svim zajednicama postoji jedinstven naziv za takvu osobu (*taura*). Očita je arbitrarnosti znanstvenih kategorija ovisnih o očistu znanstvenika. Stoga je nužno uzeti u obzir emske pojmove, proučiti kontekst u kojemu se koriste, koji je čimbenici tvore jedinstvenom pojavom – tek tada može se krenuti u znanstvena teoretiziranja.

Preokupaciju isključivo likom šamana, pogotovo u arheologiji, učinila ga je izdvojenom vjerskom figurom koja je navodno upravljala simboličkom sferom društva (Humphrey 1999: 198). Neadekvatnim kulturnim prijevodom izgubljena je sveobuhvatnost prema kojoj “šamanizam” zapravo funkcionira – pre naglašavanjem šamanovih rituala gubi se iz vida da nisu dio svakodnevnice već reakcija na iznimne slučajeve (liječenje, divinacija, godišnji obredi...) (Kulemzin prema Jordan 2004: 93). Fokusiranje istraživanja isključivo na usko polje šamana i njegova djelovanja zanemaruje se bogatstvo svakodnevnog života (Jordan 2004: 91, Borić 2007: 91-2, Jordan 2003). Među sibirskim narodima tako postoje osobe koje izričito nazivaju šamanom iako se iste ne koriste transom (Humphrey 1999: 198); neke pak praktikante nazivaju drugačijim nazivima unatoč korištenju tehnike transa (Humphrey 1999: 200). Tako primjerice postoje povijesni pokazatelji o vladarima koji se

njome koriste (Humphrey 1999: 200). Stoga “ovi različiti diskurzi pokazuju mogućnosti koje su aktualizirane u različitim uvjetima kao energije i interesi šamana uključenih u specifične odnose moći” (Humphrey 1999: 194). Uostalom, ovi specijalisti nisu jedini uključeni u komunikaciju s duhovima – svjetonazor mongolskih naroda poimlje “materijalno i duhovno” kao jedinstvenu stvarnost što se ispoljava u svakodnevnicu svake pojedine osobe (Jordan 2003). Sam M. Eliade (1991) ipak naglašava da šamanizam koegzistira s drugim vidovima “religije”, kako šaman nije jedini “duhovni” specijalist te da je svakodnevnicu svakog člana zajednice ponaosob ispunjena “vjerom”. Iskazivanje poštovanja prema duhovima integralni dio mnogih radnji (vidi Humphrey 1973, Jordan 2003). Ispravnim obnašanjem dužnosti prema duhovima omogućavaju se životne beneficije poput zdravlja ili uspješnog lova svakome pojedincu (Jordan 2004: 93).

4.2. TRANS

Podnaslov Eliadine knjige, “Arhajske tehnike ekstaze”, predodredio je nepregledan niz etnografskih, arheoloških i drugih radova s transom kao temeljnom odrednicom “pravoga” šamana. Zanimljivo je da ta velika boljka njegovih današnjih kritičara (jer potaknula je val esencijalističkog, nekritičkog, vankontekstualnog opisivanja šamana tamo gdje to ne pristaje ili odbacivanja naziva tamo gdje se koristi), proizašla iz želje M. Eliade upravo da stane na kraj zbrci: “Smatramo da je potrebno ograničiti upotrebu reči “šaman” i “šamanizam” upravo zato da bi se izbelge dvosmislenosti i jasnije sagledala sama povijest “magije” i “čarobnjaštva” (...) u mnogim plemenima uz njega je i svećenik-žrec, a da i ne govorimo o tome da je svaki domaćin poglavar domaćeg kulta. Pa ipak, šaman ostaje glavna figura, jer u celom tom području gdje se ekstatičko iskustvo smatra religioznim iskustvom u pravom smislu riječi, šaman, i samo on, jeste glavni učitelj ekstaze. Prva definicija tog složenog fenomena, i možda najmanje riskantna, bila bi: šamanizam = tehnika ekstaze” (Eliade 1991: 29-30).

Tehnike za šamanovo dostizanje ekstaze ne iscrpljuju sve mogućnosti, postoji mnoštvo raznolikih ekstatičnih iskustava drugih specijalista, ali šamanova se odlikuje napuštanjem tijela za let u nebo ili pak odlazak u donji svijet (Eliade 1991: 30). M. Elaide (1991) oprimjeruje slične slučajeve uspona na nebo iz svih dijelova svijeta oblikujući univerzalnu strukturu nebouzdizanja – bez stavljanja tog fenomena u kontekst pojedinog društva. Naime koncept nebom danog vladara kod sibirskih naroda vjerojatno je kineskoga podrijetla preuzet u sedmom i osmom stoljeću – političkim utjecajima stigao je do okolnih zajednica kao potvrda o vladajućoj eliti kao izabranoj prema volji sudbine (De Ratchewiltz prema Humphrey 1999: 196-7). Šamanova tvrdnja da komunicira s nebesima stoga je politički vrlo važna te se pojavljuje samo u određenim vremenskim periodima stvaranja država na tom geografskom području (Humphrey 1999: 197). Trans se dakle primarno koristio pod vladarskim pokroviteljstvom u svrhu proricanja budućnosti (Humphrey 1999: 197). Uspostavom država zabranjeni su upiti o volji neba jer se podrazumijevalo da nebo odobrava vladarske elite pa su šamani stjerani na ivice država gdje su primorani pritajeno djelovati (Humphrey 1999: 197). Shodno tomu J. Clottes i D. Lewis-Williams (1996: 11) neprimjereno, koristeći etnografski prezent, govore kako su šamani bili “neizmjereno utjecajni u Sibiru” kada su to bili samo u vrlo kratkim periodima u prošlosti. Korištenje transa razlikovalo se i u istom vremenskom razdoblju. Primjerice u sedmom i osmom stoljeću u Unutrašnjoj Mongoliji trans se koristio za dozivanje duhova kako bi prihvatili darove ili se pak prakticirao za preobražavanje šamana u druga bića te hvatanje duhova (Humphrey 1999: 199-200). Šamanima Altaja i Jakutije s kraja 19. st. uspon na Nebo služio je praćenju životinjskih duša jer se tada zbog političkih okolnosti nije smjelo proricati (Humphrey 1999: 197), a postojao je i cijeli niz drugih praktikanata koji nisu nazivani šamanima, ali su koristili trans (Humphrey 1999: 194). Iz kojeg područja i vremena potječe pak Eliadova tvrdnja o transu kao načinu dohvaćanje zalutalih ljudskih duša nije jasno pa je nemoguće izvesti šire zaključke o važnosti tog fenomena u nekoj zajednici, uvjete koji su ga omogućili ili povezane procese. Kao što je u gornjem dijelu rada već ukazano drugim znanstvenim kategorijama tako se ovdje ponavlja priča o pojavi izuzetoj iz konteksta, označenoj kao sjevremenskoj srži šamanizma bez refleksija na emske sustave istraživanih zajednica.

5. ETNOARHEOLOGIJA ŠAMANIZMA

Isključivo znanstveni ("zapadnjački") pogled na svijet kulturološki je preuzak za „moguću upotrebu analogije društava koja žive u dalekim vremenima, mjestima i kontekstima“ (David, Kramer 2006: 1-2) što je svakako vidljivo u interpretacijama paleolitičkih prikaza uvjetovanih percepcijama svijeta znanstvenika (Karavanić 2012: 105). Potrebno ga je stoga proširiti uvidom u konceptualizacije drugih kultura zbog čega su arheolozi pribjegli kulturnoantropološkoj metodi za postizanje toga cilja – kroz etnografiju tj. „produženo istraživanje na lokaciji za prikupljanje dubinskih informacija o idejama, vrijednostima i praksama društva kroz participaciju u kolektivnom društvenom životu“ (Haviland et al. 2011: 55). Time se želi izbjeći pojednostavljeno preuzimanje tuđih koncepata poput „kaste, tabua, mane jer i šamanizam je postao više egzotična esencija, romantizirana inverzija Zapadnog racionalizma, nego znanstvena kategorija koja može izdržati ikakvo smisleno preispitivanje“ (Thomas, Humphrey 1999: 2).

Nemali je problem etnocentrična potraga za „izvornim“ zajednicama bez doticaja sa „zapadnjačkim“ utjecajima, ili pak gdje su se oni očitovali bili zanemareni u studijama (Humphrey 1999: 191, vidi Clottes, Lewis-Williams 1998, vidi poglavlje 10 ovoga rada). Među različitim etnografski zabilježenim zajednicama tražila se ona koja je najbolje odgovarala arheološkom nalazištu te se izravno u potpunosti precrtavala na njega (Van Reybrouck 2012: 183). Takav zahtjev za izvornošću opetovano je kritiziran među kulturnim antropolozima kao rasistički, a uostalom već u prvom kolonizacijskom kontaktu došlo je do međusobnog trajnog i neizbrisivog utjecaja (što ipak nije moralo značiti i radikalni prekid kulture) (Thomas, Humphrey 1999; contra Lommel 1966, contra Campbell 1959). Primjedbe te vrste bile su utemeljene na rasističkim pogledima „jer se smatralo da su domicilne kulture ne samo Sjeverne Amerike već i cijelog Novog Svijeta inherentno primitivne i ostale statične od prapovijesnih vremena“ (Trigger 2005).

M. Eliade 1951. izdaje sveobuhvatnu knjigu o šamanizmu, a uskoro kreću objašnjavanja paleolitičke umjetnosti kroz tu kategoriju. Šamanizam se u arheologiji

najviše koristi u tumačenju gornjopaleolitičkih stijenskih prikaza. Posudba pojmova među disciplinama, prevođenje u druge jezike ili prihvaćanje istih u javnosti dovodi do novih kulturnih prijevoda. Poradi neadekvatnog promišljanja sadržaja i konteksta nastanka i upotrebe pojma oni se počinju shvaćati kao zdravorazumski (Latour 2005: 256). 1960-ih A. Lommel primjenjuje etnografske paralele sibirskog šamanizma u tumačenju paleolitičke stijenske umjetnosti. Zaključio je kako stijenska umjetnost predstavlja duhove životinja i šamana (hibridna bića) koji izlaze iz kamena u ovaj svijet i komuniciraju. Šaman jedini posjeduje takvo znanje zbog čega drži zajednicu na okupu kao glavna figura (Rukavina 2012: 114-5). Sljedećih desetljeća poneki znanstvenici razvijali su ovu tezu (Burkert 1983, Campbell 1959, Eliade 1951), ali koristeći etnografske primjere vrlo simplistički.

Upotreba etnografskih analogija u tumačenju arheoloških nalaza, pitanje emskog/etskog bilo je važan dio arheološke rasprave toga vremena čemu je pridonio razvoj etnoarheologije. Rasprava o analogiji je zamrla 1980-ih (Van Reybrouck) no N. David i C. Kramer (2006) posvetili su se i toj problematici u svojem iscrpnom pregledu (ponajviše angloameričkih) etnoarheoloških istraživanja. Opisuju kako su arheolozi u etnografskim istraživanjima više okupirani kvantificiranim podacima, i odnosom materijala i neposrednih čimbenika oko njih; rijetko tko je istraživao ljudska uvjerenja, razmišljanja o svijetu i vlastitom pozicioniranju unutar njega (David, Kramer 2006: 378). Shodno tomu u cijeloj knjizi nema radova izravno vezanih uz “religiju/duhovnost/vjervovanja/šamanizam”. No D. Lewis-Williams i J. Clottes (1998) oformili su sintezu stijenskog slikarstva kao odraza šamanizma koristeći se etnografskom studijom D. Lewis-Williamsa među narodom San. No ova studija podliježe mnogim kritikama, a Van Reybrouck (2012: 183-4) pak situaciju smatra simptomatičnom za kasniji postprocesualizam, razdoblje “potpune nebrige za mehanizme verifikacije” pri upotrebi etnografskih paralela – tražeći najprikladniju neindustrijaliziranu zajednicu (San) za pretravanje iste u potpunosti na arheološki kontekst (paleolitički stijenski prikazi). Umjesto da se arheološki nalazi tumače iz vlastitog konteksta ostvaruje se upozorenje da upotreba etnografski izvedenih teorija bez prethodnog testiranja postavlja veliku opasnost

prostom reproduciranju oblika i strukture etnografski percipirane stvarnosti na arheološko svjedočanstvo“ (Wobst 1973: 303).

6. UPOTREBA KATEGORIJE ŠAMANIZMA U ISTRAŽIVANJU GORNJOPALEOLITIČKIH STIJENSKIH PRIKAZA

J. Campbell (1957) bavio se tom temom u vidu komparativne mitologije, a A. Lommel kroz povijesti umjetnosti (1966) dok je sam M. Eliade 1978. pisao o istoj temi kao povjesničar religije. Bazu antičkim grčkim žrtvenim (i općenito religijskim) ritualima W. Burkert (1983) traži u psihološkim previranjima paleolitičkih zajednica lovaca i sakupljača. Radi se o konstantnom ponavljanju formom naizgled sličnih “mitova” iz svih dijelova svijeta, izuzetima iz konteksta i korištenima kako bi se objasnilo neki, samo formom sličan, arheološki nalaz isto tako izuzet iz konteksta. Izolirani primjeri, bilo etnografski bilo arheološki bilo korišteni za međusobnu eksplikaciju, a neupotrebljivi su za smisleno razumijevanje fenomena. Štoviše, oni ne znače ništa u zajednicama o kojima navodno govore (Jordan 2003: 97-8). Podjednako se etnografskim podacima koriste kognitivni arheolozi 21. stoljeća koristeći se upravo gore navedenim autorima u svojim umovanjima, unatoč dekade etnoarheoloških rasprava o takvoj paušalnoj upotrebi analogija. Štoviše koristeći unificirajući pojam ujedinjuju svaku pojavu koju smatraju korisnom bez obzira na njen kulturni kontekst (Borić 2007: 91). Zbog fokusiranja na nalaze izostale su rasprave o teorijskim okvirima unutar kojih se interpretira gornjopaleolitički šamanizam. No “interpretacija arheoloških podataka nije neutralan i nedvosmislen postupak koji uključuje jednostavan i direktan odnos između podataka i njihove interpretacije” - potrebno je vrednovati ne samo podatke ili metodologiju prikupljanja već i teorijski okvir (Kulenović 2013: 147). Teorijski je okvir ostao je identičan od polovice 20. stoljeća do danas.

Evolucionizam i difuzionizam u M. Eliadinu je radu implicitan dok ih A. Lommel, J. Campbell navode kao glavne pokretače razvoja. Kod svih autora su društva opisana kao

očvrtnuli fenomeni od kojih oni "manje kompleksni" opstojе do danas nepromjenjeni još od paleolitika ili vrlo malo promijenjeni pod utjecajem „visokih kultura“. Baskijski folklор tako odražava prežitke onih o „gospodarici životinja“ koji se očituju u paleolitičkom stijenskom slikarstvu franko-kantabrijskog prostora i odakle su se difuzijom širili ostatkom Europe (Lommel 1966: 23). J. Campbell i M. Eliade su kudikamo oprezniji u izravnom povezivanju etnografskih podataka s prapovijesnim, dočim A. Lommel (1966: 10) eksplicite tvrdi da su "primitivne kulture prapovijesti bile vitalne i dinamične te sudjelovale u procesu izrastanja zrelih civilizacija" dok suvremenim "primitivcima nedostaje ikakva vitalnost, ostavši statičnima i napose, postavši gotovo osificiranima" što u sličnome tonu ponavljaju M. i S. Aldhouse-Green (2005: 47). A. Lommel (1966: 11) to znači očuvanje mentalnog stanja paleolitičana u ponekim afričkim, australskim i inuitskim zajednicama te se kao takvo nudi znanstvenicima za objašnjavanje paleolitičkog slikarstva. Jednake se misli ponavljaju u 21. stoljeću pa tako Winkelman (2002: 76-7) u paleolitičkoj umjetnosti vidi „odraz struktura uma proisteklih iz unutarnjih iskustava te intrinzičnoj ljudskoj potrebi da ih ispolji“ – što se naravno odnosi samo na „pred-državna“ društva. A. Lommel (1966: 43-4) na temelju formalnih sličnosti povezuje primjerice tzv. „rendgenske“ prikaze životinja iz paleolitika s onim „zadnjih prežitaka originalne europskih lovačke umjetnosti među Lapima“ kakvi se vide na njihovim šamanskim bubnjevima što omogućava ne samo „interpretiranje motiva stijenskih slika već također cijeli sistem stilova“. Smatra da "primitivci" (u smislu "samo" ekonomije i politike) u umjetnosti inkubiraju ideje koje će se kasnije razviti u "visokim civilizacijama" – a s druge strane priznaje da ta "primitivna" djela pokazuju intelektualnu i artistsku razinu koja je u paleolitiku dosegla vrhunac i otada nije nadiđena (Lommel 1966: 10). Ideju o zajedničkom imaginativnom korpusu J. Campbell (1959) podrobnо razrađuje jer njegova je glavna preokupacija psihološko (generalne značajke) i povijesno (partikularne značajke) objašnjavanje mitova komparacijom. Zapravo povezuje mnoštvo egzoticiranih pojava u mješavinu koja bi trebala činiti dokaz za paleolitički šamanizam. Antropomorfa s uzdignutim falusom i ptičjim štapom te bizonom Lascauxa J. Campbell tvrdi da je „sigurno šaman, ptičje odijelo i ptičja transformacija karakteristični su za šamanističku nauku do dana današnjeg cijelog Sibira i Sjeverne Amerike“ dok je falus centralni objekt australskog „magijskog rituala poznatog kao „upiruća kost““ nadalje citirajući po jedan primjer orantskog stava antropomorfa pred životinjama iz planine Atlas,

sjeverozapadne Libije te Nubijske pustinje te „zbraja“ još „koncept dobrovoljne žrtve, gospodarice/a životinja, rituala povratka krvi (Campbell 1959: 301-4). Lascaux je pak po inerciji „najsvetija od svih svetih špilja“ (Campbell 1959: 304). M. Eliade (1991) podjednako koristi „dokaze“ za paleolitički šamanizam birajući one prikladne iz svih dijelova svijeta bez vremenskog određenja (Eliade 1991: 6).

Svi navedeni autori razlikuju „primitivne“ nasuprot „visokim, kompleksnim“ zajednicama ujedno stvarajući dualizam paleolitik-neolitik, šamanizam-svećenstvo što ponavlja Van Pool (2009). Zajednički korpus čimbenika ukorijenjenih u svakome čovjeku J. Campbell (1959) učestalo spominje kao dokaz psihološke jedinstvenosti čovječanstva. No u obzir nije uzeo utjecaje koloniziranja u kojemu je kršćanstvo igralo veliku ulogu nimalo blagonaklonu prema lokalnim svjetonazorima (npr. Haviland et al. 2011: 169, 375, Sundstrom 2012: 331). Društva nisu stabilna i samodostatna već opstoje „isprepletena u jedan svjetski sistem integriran kapitalističkom ekspanzijom i apsorpcijom“ (Fox, Gingrich 2002: 2). Međusobni utjecaji odvijali su se naravno i prije imperijalnih zahvata, kao što su društva i zbog unutarnjih previranja proživljavala promjene (npr. Kehoe 2001: 50, npr. Jordan 2003: 113, 123). Zato nisu „godinu za godinu, stotinama stoljeća“ kao hipnotizirani ponavljali jedan te isti obrazac (contra Campbell 1959: 305). Usporedba „mitova“ kao bezvremenih fenomena, bez njihova lokaliziranja u povijesne okolnosti ne može biti uspješni poduhvat te se ponavlja u Burkertovu *Homo Necansu* (1983).

Knjiga je to u kojoj W. Burkert antropološku analizu grčkih žrtvovanja i mitova, također uspoređujući cijeli niz „religijskih“ fenomena od prapovijesti do današnjice, temelji na sociobiološkoj paradigmi. Priklanja evolucionističkoj upotrebi psihonalize s nasiljem kao žarišnom točkom često upotrebljavajući etiologiju kao dokaz što će koristiti i Winkelman (2002). J. Campbell (1959) se također poglavito koristi psihoanalizom no upozorava da se teorije nastale za objašnjavanje Zapadnjačkog svijeta moraju jako oprezno primjenjivati na druga društva, ako je to uopće moguće (savjeta kojeg se sam ponekad više ponekad manje držao). W. Burkertu (1983: 1-2) je pak temelj Freudova teza o čovjeku kao nužno nasilnom biću, agresija je vezivno tkivo svakoga društva, „ozbiljnost“ situacije preuzima prvenstvo

nad prijateljstvom i suosjećanjem” (Burkert 1983: 35). Nastanak ovog stanja vidi u postanku ljudske vrste; odvajanjem od primata ljudi postaju lovcima i sakupljačima; muškaracu dopada uloga lovca, intraspecijalna agresivnost pobuđena borbom za seksualnu partnericu preusmjerava se na lovinu: “Lov se bazira na velikim sisavcima koji upadljivo sličje ljudima svojim tjelesnim izgledom i pokretima, očima i “licima”, dahom i glasovima, u bijegu i u strahu, u napadima i u bijesu” (Burkert 1983: 20). A. Lommel (1966: 15-9) potkrijepljuje ovu tezu o lovcima i sakupljačima koji gledaju na sebe kao dio prirode; tek ubojstvom životinje nadilaze to stanje i bilježe ga u šamanističkoj umjetnosti; ili prema W. Brukertu (1983) taj čin im opterećuje psihu pa traže ispušni ventil kroz ritualni akt. Winkelman (2002: 82-3) također vidi šamanizam kao aparatus za smirivanje agresivnih emotivnih strasti unutar lovačko-sakupljačke zajednice. Sociobiološke interpretacije poput ovih doimaju se vrlo smionim, “manipuliranim da pristaju uz unaprijed stvorene ideje o ljudskom moralu i etici” koje nadalje “odražavaju, potvrđuju i re-produciraju naša tradicionalna kulturna uvjerenja” (Sussman 2003: 128). Etiološka istraživanja najčešće koriste čimpanze kao odraz ranih hominida, npr. kako „indikiraju da su hominidni pretci ljudi već razvili društvenu prilagodbu koja uključuje uzbuđeno sinkrono pjevanje i plesanje među žiteljima vlastita teritorija” (Merker prema Winkelman 2002: 78) kako bi se objasnila evolucijska putanja do stupnja šamanizma. Međutim čimpanze se razvijaju isto koliko ljudska vrsta i nema dokaza da su danas jednake onima iz duboke prapovijesti; njihova agresivnost je pak odraz pritisaka koji ljudi vrše nad njihovim staništima; a ostale bazne ideje na kojima se gradi sociobiološka teorija samo su pretpostavke, odraz euro-kršćanskog svjetonazora (Sussman 2003).

6.1. TRANS U INTERPRETACIJI PALEOLITIČKIH STIJENSKIH PRIKAZA

Konceptualizacijama sociobiologije bliska je kognitivna arheologija, proizvod polustoljetne neraskidive veze šamana i transa pokrenute Eliadovom knjigom iz 1951. Trans kao glavna okosnica šamanova djelovanja objeručke je prihvaćena u etnologiji, a iz

etnografske literature preuzeta je u arheološku. Ponajviše se koristi u tumačenju paleolitičkih stijenskih prikaza. 1960-ih A. Lommel je u nizu radova primjenio etnografske paralele u tumačenju paleolitičkih stijenskih prikaza kroz sibirski šamanizam. Zaključio je kako stijenska umjetnost predstavlja duhove životinja i šamana (hibridna bića) koji izlaze iz kamena u ovaj svijet i komuniciraju (Rukavina 2012). Primjećuje razmjerno mali broj geometrijskih oblika što vrlo izravno povezuje s “očitom” uporabom cjelokupne umjetnosti kao magije lova (Lommel 1966: 44). J. Campbell i M. Eliade koriste istu tezu, ali su ipak oprezniji s etnografskim usporedbama. Magija lova dugotrajan je predmet interpretacija stijenskih prikaza; ponekad se koristila zasebno, drugdje pak u sklopu šamanizma – teoriji koju su sljedećih desetljeća razvijali poneki znanstvenici da bi kulminirala u radu J. Clottes i D. Lewis-Williamsa (Rukavina 2012). Okosnica njihove teze razmatra tri faze transa u kojima se redom pojavljuju vizualne forme:

- 1) entopičkih fenomena (određeni geometrijski oblici),
- 2) fenomeni od emocionalne važnosti subjektu,
- 3) tunel koji siše subjekta te pojava bizarnoga svijeta (Clottes, Lewis-Williams 1996: 17).

Te tri faze detektiraju u paleolitičkoj stijenskoj umjetnosti. Koristeći neurobiološka i etnografska istraživanja, prateći Eliadove stope stvorili su model Šamana koji “liječi bolesne, predviđa budućnost, mijenja vrijeme, kontrolira realne životinje nadrealnim sredstvima, komunicira s dušama životinja” (Clottes, Lewis-Williams 1996: 19), a sve to uz pomoć dubokog transa. Trans čini jedan kraj kontinuuma “promijenjenih stanja svijesti”, pojave “teške za definiranje” (Clottes, Lewis-Williams 1996: 13). Price-Williams i Hughes (prema Van Pool 2009: 181) odbacuju da udaranje bubnja može biti izravnim uzrokom transa dok drugi pak bilo kakav ples prozivaju transom (Kehoe 2000: 74). Rješenje ovog spora nije nužno osmišljavanje “rigoroznijih” definicija (contra Van Pool 2009) prema kojima bi primjerice određene frekvencije moždanih valova “stvarno” pokazivale takvo stanje – problem je permanentni nedostatak uvažavanja ideja istraživanih ljudi o vlastitoj

kulturi. Manji intenzitet moždanih aktivnosti ne znači umanjenu simboličku važnost zajednici koja sama definira neki čin kao trans. Proučavanje "šamanove" glazbe u izoliranom stanju tj. izvan kulturnog konteksta poput udaranja bubnja kakvog navodi Van Pool (2009: 181) ne može polučiti nikakve rezultate jer induciranje transa jest kulturno specifično – naučene asocijacija određene vrste glazbe pokreću stanje transa (Kehoe 2000: 50-51). Van Der Walde (prema Helvenston et al. 2003: 214) napominje kako razlike među promijenjenim stanjima svijesti induciranih bez upotrebe droga tolike da ih je nemoguće generalizirati.

Kao i pri svakom preuzimanju etnografskih podataka i ovdje treba biti jako oprezan, jer razlikovanje "izmijenjenih stanja svijesti" nasuprot "šamanskom stanju svijesti" pri čemu se potonje "smatra susretom s nadnaravnim unutar vlastitog kulturnog okvira" (Harner prema Van Pool 2009: 180) pogrešno je – kao što je ranije pokazano, u šamanskom svjetonazoru ne postoji dihotomija "stvarno" i "nadnaravno"! Također to ne znači usporedbu vizualnih iskustava zapadnjačkih "eksperimentatora" s onima šamana (vidi Van Pool 2009: 181). Laboratorijska znanstvena istraživanja nad „subjektima zapadnjačke kulture“ navodno potvrđuju da se "fundamentalne vizualne forme (entopički fenomeni) pojavljuju kroz različite kulture tijekom izmijenjenih stanja" (Lewis-Williams and Dowson prema Pearson 2002: 50). Takva istraživanja zatim se koriste za objašnjavanje stijenskih prikaza kao "entopičkih fenomena" i rezultate šamanovog djelovanja. Pritom ne nude kontekstualizirane etnografske primjere šamana koji ih zapravo izrađuju. Sibirski šamani nikada nisu izrađivali umjetnost o vlastitim ekstatičnim iskustvima (Kehoe 2000: 4). Istraživanja koja žele "otkriti fundamentalnu arhitekturu ljudskoga uma" kako bi između ostaloga potvrdila "religijske" pobude (Pearson 2002: 76) pokušavaju to s osobama zapadnjačkog svjetonazora. No i ti „univerzalni čimbenici se filtriraju kroz kulturne norme i osobno iskustvo (Sundstrom 2012: 330) Stoga je mogući doseg takvog arhitektura *zapadnjačkog* ljudskog uma, nipošto svih onih koji taj svjetonazor ne dijele. Laboratorijski pokusi koji bi potvrđivali jedinstvenost ljudskog uma morali bi testirati subjekte iz različitih kulturnih miljea. U ta istraživanja bi svakako trebali biti uključeni i šamani.

Cjelokupna "kognitivna arheologija" koja se stvara oko J. Clottesova i D. Lewis-Williamsa (1998) rada umnogome podsjeća na sociobiologiju. Tvrdnje o jedinstvenom ljudskom neuropsihološkom sklopu izriču se kao dokaz međukulturalne sličnosti koja se pak koristi kao potvrda psihičkom jedinstvu: "poticanje, kontrola i iskorištavanje izmjenjenih stanja svijesti čine srž šamanizma diljem svijeta. Stoga mu pristupamo iz neuropsihološke perspektive" (Clottes, Lewis-Williams 1996: 12). Ogoljen, taj argument pokazuje se „nepreispitanom pretpostavkom da je to jedinstvo ljudske neurologije tijekom promijenjenih stanja svijesti moglo proizaći neovisno u bilo kojem društvenom i kulturnom kontekstu te protumačeno kao religijsko iskustvo" (Borić 2007: 91). Prema kognitivnim arheolozima jedinstvo "religioznog" iskustva očituje se jer "kod drevnih ljudi, sveto je veoma različito od rutine i zemaljskih nastojanja, nadnaravno dovodi ljude u kontakt s drugačijim poretком stvarnosti od onoga svakodnevnoga (...) i može se dostići izravnim ljudskim iskustvom što se odnosi izričito na aktivnosti šamana" (Pearson 2002: 112), a sve je to moguće tvrditi jer su "antropolozi odredili da je šamanizam čvrst međukulturalan obrazac ponašanja" (Van Pool 2009: 177). No etnografska istraživanja koja arheolozi uvažavaju su ona poput M. Eliade, s popisom osobina za zbrojiti i preuzeti one osobine koje najbolje odgovaraju arheološkom nalazu (Lewis-Williams prema Pearson 2005: 90). J. Clottes i D. Lewis-Williams (1998) temelje usporedbu paleolitičke sa umjetnošću naroda San, ali ona nije stavljena u kontekst kao niti ostale etnografske paralele (Inuiti, sjevernoamerička domicilna društva) koji su korišteni po potrebi kada dobro odgovaraju arheološkom nalazu. Kritike onih antropologa koji se protive esencijalističkom izučavanju šamanizma pobijaju "dokazima" iz onih djela koja su kritičari u prvome redu odbacili kao nevaljale u cikličnom modusu (A. Kehoe kritizira M. Eliadu, a J. Pearson kritizira A. Kehoe koristeći M. Eliadu)! Preostale kritike postale su mjestom nerazumijevanja. Kada A. Kehoe (2000: 4) tvrdi da šamani ne stvaraju stijensku umjetnost ona se referira na sibirske šamane, ali J. Pearson kao protuargument koristi američke primjere (Pearson 2002: 86). M. i S. Aldhouse-Green (2005: 47-8) priznaju oskudicu etnografskih primjera za šamanske prikaze no to samo smatraju paradoksom u odnosu na „dokazane“ paleolitičke šamanske prakse. Primjedba da P. Bahn vrlo etnocentrično smatra "šamana u transu nimalo različitim od bilo kojeg drugog člana zajednice" (Pearson 2002: 111) promašena je jer on upravo naglašava da stijenska umjetnost, ako već jest rezultat halucinacija, ne znači da je rezultat

šamanovih halucinacija. P. Bahn zapravo napada onaj kružni tok misli u kojemu je stijenska umjetnost nužno šamanov potpis, a postojanje šamana u prapovijesti potvrđuje nadrealnu kvalitetu stijenske umjetnosti. Temeljem halucinatornog iskustva smatraju tri faze transa koji se razlikuju po mentalnim slikama. Te slike šamani bi iscrtavali po zidovima špilja, ali Clottes i Lewis-Williams (1998) ne analiziraju te prikaze zajedno te ne navode u kojim bi se špiljama pronalazili zajedno. Niti barem ne povezuju obližnje špilje kao kompleks u kojemu bi se pronalazili ti tragovi šamanovih halucinacija. Helvenstone et al. (2003) detaljno kritiziraju tri faze jer su one moguće samo pri upotrebi LSD-a, meskalina ili psilocibina od kojih niti jedan nije dokazan na nalazištima stijenske umjetnosti.

Iako sami J. Clottes i D. Lewis-Williams (1998) tvrde kako šamanizam ne može objasniti svu umjetnost ipak svoje primjere biraju nediferencirano. Inkorporiranje brojnih stijenskih prikaza koji obuhvaćaju razdoblje od 30 000 godina u jedinstvenu teoriju sabija fenomen gornjopaleolitičkog šamanizma kao nepromjenjivu formu čime se oduzima mogućnost inovacije ovim prapovijesnim zajednicama. Uostalom, kognitivni arheolozi smatraju da je „intrinzično jedinstvo umjetnosti same, unatoč promjenama i regionalnim ili kronološkim varijacijama, svjedočanstvo sličnog stanja uma, nepromjenjenog do kraja ledenoga doba“ (Clottes, Lewis-Williams 1998: 59). Onemogućeno je stavljanje u stvarne odnose sve tri faze transa jer pojedinačni primjeri izvađeni su iz različitih špilja (Clottes, Lewis-Williams 1998: 92). Različite špilje dane su kao primjer za svaku od niza „idealnih ritualnih zona koji započinje vanjskim lokacijama, nastavlja u ukrašenim vestibulima, prolazima, zonama bez umjetnosti, malim komorama te pokretnom umjetnošću“ (Clottes, Lewis-Williams 1998: 101-2). Unatoč tomu što je radi o idealnoj sekvenci trebalo je uspostaviti odnos barem na primjeru nekoliko nalazišta jer ovako je nepoznato koliko često se navedene zone zaista pronalaze u međuosobnim odnosima na terenu. Sundstrom (2012: 326) ukazuje da arheolog ne bi „ispremetao artefakte različitih slojeva nalazišta pri analizi njihovih tehnoloških aspekata, funkcije ili kulturnih afilijacija“ kao što se to radi pri šamanističkim interpretacijama stijenskih prikaza.

6.2. NOVI POGLED NA STIJENSKE PRIKAZE KAO REPRODUCIRANJA LOKALNOSTI

A. Appadurai (2005) smatra lokalnost fenomenološkim aspektom sadržanim u određenim društvenim aktovima: „namjerne prakse performansa, reprezentacije i akcije. Nazivajući ih kozmološkima ili ritualnima – pojmovima koji nam odvrćaju pažnju od njihove aktivne, namjerne i produktivne prirode, stvara se dubiozni dojam mehaničke reprodukcije“ (Appadurai 2005: 180). Princip lokalnosti može se istražiti u detaljnoj studiji akulturacije krajolika P. Jordana (2003) među zajednicom Khantya. Između ostaloga prepoznaje tri vrste naselja: onih za žive, onih za mrtve te onih za posvećena bića. Njihova organizacija u prostoru uvjetovana je svjetonazorom Khantya (primjerice posvećena mjesta odabiru se po svojim iznimnim značajkama), ali prostorni razmještaj nadalje utječe na aktivnosti (primjerice svaki put kada se prolazi pokraj posvećenog mjesta mora se napraviti gozba) (Jordan 2003: 144-148). Ali lokalnost se ne producira samo u prostor već i vrijeme (Appadurai 2005: 180) – primjerice vrijeme u kojima se posjećuju posvećena mjesta ima nekoliko razina: periodički tijekom godine kada ga cijela zajednica posjećuje, sporadično za potrebe pojedinačnih obitelji, sezonalno kada se putevi pokraj tih mjesta češće koriste te konačno dugotrajno linearno koje nadilazi pojedinca pri prenošenju svjetonazora s generacije na generaciju (Jordan 2003: 181). Pri toj produkciji lokalnosti vrlo važnu komponentu čini materijalna kultura koja se gomila na posvećenome mjestu te pokazuje određene pravilnosti, a pri tome šaman ima vrlo marginalnu (ako ikakvu) ulogu. Svjetonazor se prvenstveno oblikuje u dijalektičkom odnosu ljudi i krajolika gdje „šire polje komunikacije esencijalni medij čine akti kreacije, upotrebe i depozicije materijalne kulture“ (Jordan 2004: 88). Obzirom da ljudi koriste niz lokaliteta u širokom rasponu oko glavnog mjesta naseljavanja potrebno je i u paleolitičkoj arheologiji istražiti za koju se aktivnost pojedini lokalitet koristio što je moguće proširivanjem fokusa od isključivo stijenskih prikaza na sve materijalne nalaze.

J. Clottes i D. Lewis-Williams ukazuju na važnost konteksta u kojemu se stijenski prikazi nalaze tj. ne samo da se moraju istražiti prikazi već i drugi arheološki nalazi u

špiljama jer oni otkrivaju odnos gornjopaleolitičana prema špilji tj. njihovu kozmologiju (Clottes, Lewis-Williams 1998: 81-2). Iako to u svojoj studiji nisu uradili vrlo je važno kako sve vrste nalaza mogu ukazati na mjesto pojedine špilje u svjetonazoru paleolitičkih zajednica. Špilje u kojima se redovito boravilo omogućuju uspostavu odnosa svakodnevnice i značenja stijenskih prikaza unutar nje. Špilje s prikazima, a koje nisu bile nastanjivane, mogu se gledati kao sporadično posjećivana mjesta sa specifičnim namjerama te se procesi njihova posjećivanja mogu proučiti u kontekstu Jordanovih posvećenih mjesta. Stijenski prikazi odražavaju jednu vrstu ljudskog izražavanja koja se ponavljala na pojedinim mjestima dugi niz godina. „Izdvajanje prirodnih mjesta u krajoliku za posebno poštovanje i opetovanu transformaciju kroz stvaranje i ostavljanje materijalne kulture“ (Jordan 2003: 102) kod Khantya se odnosi na gajeve u kojima su konstruirane kuće posvećene duhovima. Iako Khanty ne ostavljaju slikane tragove, proces izdvajanja i posvećivanja mjesta mogao bi se istražiti na nenastanjenim, a oslikanim špiljama. Ako prihvatimo stijenske prikaze kao materijalni iskaz, onda njihovo gomilanje na jednom te istom mjestu možemo promatrati kao ostavljanje darova u čast posvećenih bića kakvo Jordan (2003) bilježi kod Khantya. Kako arheolozi imaju uvid u stanje kroz ogroman vremenski raspon prije i nakon nekog događaja tj. mogu vidjeti dalekosežne ishode aktivnosti prapovijesnih ljudi, mogu vidjeti akumulirano događanje. Stoga je moguće dugotrajne postupne promjene (primjerice promjena teme prikaza, boja, mjesta unutar špilje za slikanje...) specifične za svaku zajednicu.

7. PARAFERNALIJE KAO DETEKTORI ZA POKOPANE ŠAMANE

Situacija sa smještanjem „šamanskih“ nalaza u širi kontekst ponešto je bolja u izvjesnim grobovima koji se proglašavaju šamanskima. Naravno to omogućuje priroda samih ukopa, njihova uslojenost i asocijacija s drugim predmetima što je otežano kod stijenskih prikaza. Pa opet, mogućnosti koje nudi nisu iskorištene jer osim datacije grobova i njihovim smještanjem u određenu arheološku kulturu slika se ne upotpunjuje

sagledavanjem u kakvom su odnosu pronađeni grobni prilozi sa nalazima u naseljima. Ukopanim se pojedincima, na temelju formalnih sličnosti grobnih priloga, pripisuje u većoj ili manjoj mjeri šamanski identitet. M. i S. Aldhouse-Green (2005: 19-64) okupili su nekoliko „visoko rangiranih“ pokojnika i iako ih nisu sve protumačili kao šamane koriste vankontekstualne analogije iz etnografije. Tako je Paviland „mjesto hodočašća“ jer je na samoj granici ledenog pokrivača, veliki noževi jednog preminulog u Balzi Rossi u Italiji znače kontakt s „drugim svijetom“, žitelji su zbog straha od mrtvih koji mogu hodati svezali osobu u Kostienki. Nadasve, za interpretaciju gravetijenskih ukopa koriste Saamski običaj ukopa medvjeda (što povezuju sa simboličkim šamanovim rastrgavanjem) te time prekrivanje medvjedih grobova drvom (što je slučaj i s posljednjim počivalištima gravetijenskih ljudi) (Aldhouse-Green, Aldhouse-Green 2005: 41-2). Medvjed kod gravetijenaca nije bio podložan posebnim ritualima, niti je prekrivanje grobova običaj samo u gravetijenskoj kulturi što čini ovu usporedbu nepotrebnom.

Osoba iz groba Brno II je jedini interpretiran kao sigurni šaman (Aldhouse-Green, Aldhouse-Green 2005: 34-5) iako M. Oliva (2000: 150) napominje da je sličnost parafernalija možda slučajna. Grobni prilozi predstavljaju niz nalaza koji se nalaze kod Eliadovskih Šamana – palica jelenjeg roga kao moguća udaraljka za bubanj, veliki prstenasti kameni privjesak je sličan metalnim ukrasima na šamanskoj odjeći, drveni lutak sličan je onima iz Sibirskih domova (Oliva 2000: 149-150) ili hvatačima duhova *witch-doctor-a* (Oliva 2005: 79). Kamenjci privjesci slični navedenom pokatkad čine dio arheološke ostavštine na drugim moravskim nalazištima, a još se samo u Predmostiju asocira s grobom gdje se interpretira kako možebitna „vrata u drugi svijet“ (Svoboda 2008: 29). Osoba iz groba Brno II patila je od bolnog periostitisa što se povezuje sa prevladavanjem boli šamanskih inicijacija (Oliva 2005: 79). Sličnosti su mnoge – ali s kime? Nabrojani etnografski čimbenici nisu preuzeti kao rezultat studije o određenom, u povijesni kontekst situiranom šamanu, već čine kolaž sličica različitih kulturnih i povijesnih trenutaka. Komentar Sundstrom (2012: 326) o apsurdnosti miješanja nalaza iz raznih arheoloških slojeva jednako se mora primjenjivati pri preuzimanim poredbama; pikanja samo formom sličnih primjera iz raznih etnografija, povijesno i kulturološki (arheološkim

rječnikom stratigrafski) nediferenciranih ne može doprinjeti boljem razumijevanju arheološkoga fenomena. Duga tradicija arheoloških povezivanja grobalja s pripadajućim naseljima (a takvo povezivanje nedostaje pri interpretacijama šamanizma kod stijenskih prikaza) omogućila je proširenje od samoga nalaza tj. ishoda jednog momentalnog društvenog čina na širi društveni kontekst – ali samo u vidu konstatacija da se grobovi nalaze dalje od naselja te da pripadaju bliskom vremenskom rasponu unutar gravetijena (Aldhouse-Green, Aldhouse-Green 2005: 19-64, Oliva 2000: 149).

7.1. REPRODUCIRANJE LOKALNOSTI KROZ GROBLJA I NASELJA

Odnos grobalja i naselja, kao i ranije spomenutih posvećenih mjesta, dio je konstruiranja krajolika i procesa lokalizacije zajednice. P. Jordan (2002: 216-228) groblja promatra također kao naselja, ali naselja umrlih. To je stoga što preminule osobe kod Khantya nastavljaju život u posmrtnom svijetu sa vlastitom svakodnevnicom. Kretanje u prostoru ograničeno je poznavanjem mjesta na kojemu se nalazi groblje – šire područje oko groblja se izbjegava u svakodnevnim situacijama, a pristupa im se samo u posebnim razdobljima. To pokazuje kako se „društveni i geografski prostor preklapaju u iskustvenosti. Nemoguće je „ne-misliti“ trenutačnu geografsku lokaciju društvenoga života; životi su uvijek uzemljeni“ (Hastrup 2005: 145). Šamanizam dakle nije ograničen samo na „religijska mjesta“ već se reproducira u odnosu na življeni prostor pa je svaka struktura, lokalitet i okolica bilo ispunjeno značenjem one zajednice koju arheolozi danas istražuju (Novaković 2008: 41). Posmrtni ostatci šamana Khantya se ne tretiraju na nikakav poseban način, niti posjeduju specifičnu odjeću prema kojoj bi se prepoznali nakon pogreba (Jordan 2004: 91). Postoje grobni prilozi koji se daju svim umrlima, rodno specifični prilozi, specifično označavanje dječjih grobova (Jordan 2002: 216-228). U posebnim godišnjim ciklusima cijela se zajednica upućuje na groblje te se radi gozba u kojoj zajednički sudjeluju živi i mrtvi članovi zajednice pri čemu ostaju tragovi materijalne kulture u vidu darova. Postoje indikacije da su se u nekim okolnim područjima ribari pokopavali u brodovima što

bi možda bilo povezano s putovanjem umrlih duša nizvodno (Jordan 2002: 227-8) što utječe i na izgradnju kuća u naselju živih (vidi niže). Još neka pravila vrijede za naselja živih, groblja i posvećena mjesta primjerice da se ne smije okružiti cijeli krug oko njih (Jordan 2002: 225-7). Stoga to nisu „vjerovanja“ koja se odnose samo na „vjerska mjesta“ već se svjetonazor ispoljava neprestano u svim područjima ljudskog djelovanja, ali nadasve on se reproducira tamo gdje se odvija svakodnevica tj. u naseljima.

7.2. NASELJA KAO MJESTO PROUČAVANJA ŠAMANIZMA

Dugotrajnija naselja kakva se pronalaze u moravskome gravetijenu mogu pokazati kako je izgledala svakodnevica njenih stanovnika te nam približiti njihov svjetonazor. Velika gravetijenska nalazišta moravske imaju izuzetnu mogućnost cjelovitog, kontekstualnog pristupa svim nalazima u rasvjetljivanju njihova značenja. J.Svoboda (2008: 208-9) u tumačenju gravetijenskih figurica zalaže se za topografsku metodu, istraživanje odnosa nalaza i nalazišta. Ljudski odabir korištenja nekog mjesta igra važnu ulogu kao fenomenološka kategorija, tj. „produkt je različitih društvenih skupina, pojedinaca, tradicija i predstava o tome kako bi [on] morao izgledati odnosno kako izgleda“ zbog čega „krajolik ne može sadržavati univerzalna ili objektivna značenja“ (Novaković 2008: 41). Zajednica upisivanjem značenja u okoliš oko sebe stvara krajolik koji su ujedno „ekološki, sociološki i kozmološki tereni“ (Appadurai 2005: 183). Oblikuje se stvaranjem granica prema okolišu naseljenom ne-ljudskim bićima, ali i stvaranjem granica prema drugim ljudskim zajednicama (Appadurai 2005: 183). Tako je u postupnoj promjeni izgleda naselja Khantya igrala ulogu odnosi moći sa drugim zajednicama (primjerice izgled kuće pratio je trendove okolnih zajednica) kao i odnos prema duhovima (kuće se grade uzvodno i prema šumi jer rijekom putuju umrle duše do podzemnog svijeta) (Jordan 2002: 183-193). Osim odnosa usmjerenima izvan naselja, važni su odnosi zatečeni unutar naselja. Naselja i „utilitarni“ predmeti pronađeni u njima moraju se razumjeti kao cjeloviti dio istog onoga što je zabilježeno u špiljama ili „simboličkim“ predmetima kakvima se smatraju grobni prilozi

„šamana“ jer svi zajednički re-produciraju (šamanistički) svjetonazor. Primjerice „utilitarni“ predmeti – lonac, igle, crna kuta – postaju „simbolički“ pri izgradnji kuće kada se oni ukopavaju u stražnji dio kuće ispod kreveta za zaštitu od bolesti, dobar lov i zahvalu majci zemlji (Jordan 2002: 193-4). No, iako se mnogi pridržavaju ove prakse neki ju ipak nisu izvršili – što govori da ljudi slijepo ne slijede svjetonazor već je on otvoren pregovaranju. Isto tako dolazi do promjene u poimanju valjane žrtve za duhove – tako su prije stotinjak godina umjesto gore navedenih predmeta u stražnji kraj kuće ukopavali jelena (Jordan 2002: 194). Metoda prostorne distribucije pri arheološkim iskopavanjima može pomoći u određivanju jesu li predmeti poput navedenog lonca, igle i crne kute korišteni u ritualne svrhe ili su pak pronađeni u nekom drugom kontekstu. Ako se pažljivo bilježe arheološki nalazi te se zamjeti sličnost u strukturiranju primjerice unutrašnjosti kuća u naselju mogli bi se otkriti ovakvi ritualni činovi. No i pronalazak artefakata u očekivanom kontekstu (primjerice kameni nož na mjestu za trančiranje životinja) mogu demarkirati protore korištene za specijalizirane aktivnosti. Nadalje se ti specijalizirani prostori mogu proučavati u međusobnim odnosima – jesu li striktno odvojeni ili postoje naznake miješanih aktivnosti itd. čime bi se otkrila pravila kojima se pojedina zajednica vodi pri izvršavanju svakodnevnih poslova. Pri tome se ne trebaju odvajati „utilitarnih“ i „simboličkih“ nalaza jer oni maskiraju složene odnose materijalnog i ideološkog koji nije jednostavan kao što su ga procesualisti prikazivali (Olsen 1997: 60-3). Uostalom kod Khantya šaman ne posjeduje specifičnu odjeću već samo bubanj, a njegov svakodnevni život ne razlikuje se od drugih u njegovoj zajednici (Jordan 2004: 90-2). Kao što „utilitarni“ artefakti ne služe pukoj prilagodbi okolišu već nose i stalno preoblikuju svjetonazor (ma kako utilitarni bili) tako i „simbolički“ služe za olakšavanje života (David, Kramer 2006: 23-8). Primjerice „utilitarnim“ krevetom u stražnjem dijelu Khatny kuće ne smiju se služiti žene, ili pak „simbolička“ izrebarena figura na zidu omogućava prosperitet ukućana (Jordan 2002: 194, 198). Podjele artefakata na „utilitarne“ i „simboličke“ isključivo su znanstvena sredstva te su kao takva potpuno arbitrarna. Za dublje razumijevanje arheoloških zajednica potrebno je istraživati međuodnose svih nalaza.

8. FIGURINE U ISTRAŽIVANJU GORNJOPALEOLITIČKOG ŠAMANIZMA

Istraživači gornjopaleolitičkog šamanizma često se referiraju na kuriozitetne prikaze ljudi-životinja koji su poznati u formi figurica, ali i kao stijenski prikazi. Povezuju se sa šamanovim preobražajima dok u transu prelazi u svijet duhova ili „gospodaricom/gospodarem životinja“ (Clottes, Lewis Williams 1996: 94-5, Aldhouse-Green, Aldhouse-Green 2005 :62, Lommel 1966, Campbell 1959: 313-347, Brukert 1983: 72-82, Winkelman 2002: 74-78, Milićević-Bradač 2002: 13-15). M. i S. Aldhouse-Green (2005: 62) povezuju ih s inuitskim poštovanjem prema medvjedima. J. Campbell (1959: 334-347) smatra da se štovanje medvjeda proteže od paleolitičkih neandertalaca sve do suvremenih „primitivaca“ Ainu iz Japana spominjući i mogućnost njihove izravne genetske veze. Obzirom da se površine stijena izgrebane medvjeđim djelovanjem nalaze blizu površina gdje su ljudi stvarali prikaze, zaključuje kako je „Gospodar Medvjed bio prvi učitelj ove životinjske umjetnosti i gdje je on dotaknuo tamo je bilo dobro mjesto za životinjsku magiju“ (Campbell 1959: 375). Sporadični prikazi ptica također su tumačeni kao šamanove transformacije (Aldhouse-Green, Aldhouse-Green 2005, Campbell 1959, Winkelman 2002). M. Milićević-Bradač (2002) smatra prikaz čovjeka s jelenjim rogovima iz La Trois-Frères, uz još neke kosture i figurice jelena, mogućim pokazateljem šamanizma u paleolitiku zbog važnosti jelena u transu u sibirskome šamanizmu.

Neprestano ponavljanje ovih i sličnih tema u etnografijama zapravo su samo znanstvene konstrukcije koje iznimno pojednostavljaju odnose prema životinjama te su u mnogim kritikama prokazane kao „beznačajne na lokalnoj razini upravo za one ljude koji se navodno "pokoravaju" tim determinističkim kozmološkim pravilima“ (Jordan 2003: 98). Jedini argument za tumačenje arheoloških nalaza ljudi-životinja temelji se na etnografskim iskazima o šamanskim preobražajima ili gospodar/ici životinja. P. Jordan (2003) izlaže primjer fenomena „gospodara životinja“, točnije njih triju, kod Khantya. Naime te čuvari(ce) životinjskih duša mnogo su kompleksnija pojava od inače prezentiranih „božanstava/duhova“ kojima je potrebno štogod žrtvovati kako bi otpustili životinju. Osim toga, materijalni iskaz ove prakse nije izražen u prikazima ljudi-životinja već u tretiranju

životinjskih trupala te ponašanju u krajoliku. Primjerice lov na losa ne ovisi samo o vještini lovca već i o volji losa da se preda lovcu pa su se žrtve za poštovanje losa vješale na drveće. Los se ne smatra pod nadležnošću niti jednog boga, šumskog duha ili gospodara životinja no nakon njegova usmrćivanja mali dio krzna ispod vrata odstranio se i objesio na drvo kako bi jedan od gospodara životinja znao da je los ubijen (Jordan 2003: 106, 113). Glava i srce losa smatraju se čistima te ih je potrebno odložiti u čiste dijelove krajolika, tamo gdje ih psi i ljudi neće uznemiravati, što je obično u šumi. No etnografski zapisi govore o čuvanju većeg dijela kostura kao čistog u prošlosti te gomilanju razbijenih kostiju na bunjištu u blizini kuće svakog pojedinog lovca. Dakle „unatoč kontinuitetu u mnogim širim kozmološkim uvjerenjima, prostorna se distribucija koštanih ostataka radikalno izmjenila unutar jedne generacije“ (Jordan 2003: 113). Odnos prema ostatcima drugih životinja također slijedi vlastita pravila te su pod nadležnošću različitih bića, a iako je tretiranje medvjedeg trupla elaboriranije ipak to ne predstavlja konceptualnu razliku prema drugim životinjama (Paulson prema Jordan 2003: 115). Nakon ulova lovci označavaju na obližnje drvo brojem ubijenih medvjeda i lovaca kako bi vrhovno biće (Torum) znalo za događaj (Jordan 2003: 118). Prema Jordanu (2003: 118-9) ova označavanja ne mogu se iščitavati atemporalno kao kozmološki tekst već odražavaju komunikacijske činove u dužem vremenskom periodu ljudskih aktivnosti. Kostii medvjeda deponiraju se na čisto mjesto u jezero, što se ne čini niti s jednim drugim kostima (Jordan 2003: 123).

Dakle, materijalnost svjetonazora odražava se u tretiranju krajolika i njegovu označavanju na različite načine. Spacijalna distribucija unutar i u okolini arheoloških nalazišta mogla bi pokazati mjesto opetovane depozicije određenih vrsta nalaza. Uspjeh u lovu pak nije nadležnost šamana i njegova kontakta s gospodarem životinja već postoji cijeli dijapazon ceremonija za održavanje dobrih odnosa s drugim bićima: kućnim duhovima, šumskim duhovima, duhovima iz okolnih posvećenih lokaliteta, božanstva s kojima se stupa u kontakt prinošenjem žrtava. Cijeli je životni ciklus i svakodnevica ispunjena mišlju o tim bićima što na kraju utječe na rezultat lova (Jordan 2003: 124). Stoga se u arheološkim svakodnevnim, „utilitarnim“ predmetima također može istraživati svjetonazor.

Čak se i o keramičkim figuricama pronađenima unutar gravetijenskih naselja naprečac zaključuje da se radi o činu izvođenom pod paskom ritualnog praktičara (Aldhouse-Green, Aldhouse-Green 2005: 45) umjesto da se interpretiraju kroz njihovo značenjsko mjesto unutar toga naselja. Odmak od egzoticiranja i pripisivanja ženskih paleolitičkih figurica šamanovom djelovanju čini S. Sázelová (2008). Etnološkim pristupom proučava ženske figurice suvremenih lovačkosakupljačkih i nomadskih zajednica Sjeverne Euroazije kako bi istražila značenje paleolitičkih ženskih figurica istoga područja. Ženska perspektiva namjerno je naglašena zbog prezastupljenosti one muške u etnografijama pa su uzeti primjeri najistraženijih ženskih duhova poput Totemske Majke, Zaštitnice Obitelji, Majke Prirode (Sázelová 2008: 224-5, 228). Pristupa im ne kao usko vezanima uz šamanske aktivnosti jer „nisu nešto vanredno ili nedokučivo već su jednostavno sastavnica svakodnevnoga ljudskoga života“ (Sázelová 2008: 226). Navedene dvije odlike rada S. Sázelove iznimno su vrijedne. No uspostavlja samo sličnost na temelju oblika, ali ne i konteksta (primjerice mjesto pronalaska paleolitičkih figurica unutar naselja).

Khantyji uobličuju dvije vrste duhova u antropomorfne figurice – kućni duhovi koji se čuvaju na posebnom mjestu u kući te lokalne za koje se gradi kućica u šumi (Jordan 2003: 140-2). Iskazivanje poštovanja prema obama ostavlja materijalne tragove, a mogu biti i muški i ženski. Posjeti lokalnim duhovima (koji mogu biti ženski i muški) odvijaju se sezonalno te su u principu jednako strukturirani (Jordan 2003: 143). Kućice imaju predodređeni položaj kako se moraju graditi (Jordan 2003: 165). Žrtve i ostatci hrane od gozbe ostavljaju se s lijeve strane i pozadi kućice, kao i većina drugih donešenih stvari (boce, limenke...) (Jordan 2003: 169). Jordan pokazuje kako iskazivanje poštovanja duhovima ostavlja mnoge materijalne tragove koji mogu ostati vidljivi u arheološkom nalazu. Ti bi nalazi prema sadašnjem načinu istraživanja bili označeni kao „utilitarni“ te se ne bi istraživali sa „simboličkim“ figuricama. M. i S. Aldhouse-Green (2005) tako figurice iz nalazišta Balzi Rossi s drugim figuricama iako sami govore kako je tada naseljavanje špilje izrazito gusto! Tako su arbitrarni tipovi prozvani „simbolikom“ tj. neutilitarnima opisani zajedno te umjetno razdvojeni od ostatka vlastita („utilitarnog“) konteksta. Iz primjera

Khantya vidljiva je potreba za istraživanjem međuodnosa svih nalaza te kontekst unutar nalazišta kako bi se razumjela njihova svrha.

9. PROBLEM PODJELE ARHEOLOŠKIH NALAZA NA “UTILITARNE” I “SIMBOLIČKE”

„Kontekst“ se u studijama paleolitičkog šamanizma tumači kao povezivanje predmeta u znanstvene tipologije („simboličke“ predmete poput figurica, stijenskih prikaza, grobnih priloga) često s udaljenih (vremenski i prostorno) nalazišta, ali ne i s nalazima druge vrste iz iste arheološke jedinice ili neposredne blizine. Razdvajanjem “utilitarnih” od “simboličkih /ideoloških /duhovnih /umjetničkih” nalaza – kako god ga do sada nazivali – a istom cjepkanje dijelova života na te arbitrarne jedinice, navelo je na misao da postoje dvije odvojene sfere života. Konotacije sadržane u ovim pojmovima ponavljaju oblike i modele mišljenja koji ne mogu adekvatno zahvatiti kompleksne sadržaje kojima se bave. Marksističkim rječnikom, prvi su isključivo vezani uz materijalnu osnovu, a drugi uz ideološku nadgradnju što dovodi do nepotpuna istraživanja prapovijesnih društava. Stoga interpretacijama „simboličkih“ artefakata vlada „preokupiranost šamanskom praksom i promijenjenim stanjima svijesti u presimplističkom i uniformirajućem umovanju reducirajući sve tipove ritualnih praksi i stvaranja prikaza na šamanizam“ (Borić 2007: 89). Primjerice sporadični nalazi glazbala (Aldhouse-Green, Aldhouse-Green 2005: 57) ili čak tragovi hodanja po petama u špilji (Winkelman 2002: 76) tumače se kao dokazi šamanističkih rituala.

Tako primjerice M. i S. Aldhouse-Green (2005: 57) povezuju flautu iz Geißenklösterlea samo s ostalom „umjetnošću“ u sloju. Pokazuje to koliko nazivlje može vabiti na emski neosjetljive interpretacije (Kulenović 2013). Upotreba tog pojma dovodi do očitih aproprijacija podataka zbog misli o intrizičnoj neutilitarnosti umjetnosti što se suptilno iščitava iz interpretacija paleolitičara kakvi se vide iz gore navedenih primjera iz

citata Sázelove (2008: 232): „...generalno značenje svih aktivnosti vezanih uz ženske figurice – bez obzira bile one simboličke ili *čisto umjetničke*, sadašnje ili prapovijesne...“ Hermeneutičkim iščitavanjem korištenja „umjetnosti“ u studijama paleolitičkih prikaza pokazuje se kako je ulazak toga pojma u znanstveni diskurz odredio povijesni kontekst tadašnje znanosti (Moro Abadía, González Morales 2012). Ujedno pokazuje arbitrarnost podjele na onu stijensku i pokretnu također uvjetovane tadašnjim stanjem znanosti (Moro Abadía, González Morales 2012). D. Bailey (2010: 6) ukazuje kako je prozivanje figurina „venerama“ nagnalo na nastanak njihova tumačenja kao božica, kao odraz kulta plodnosti i slično.

S druge strane floskulom o „utilitarnim“ predmetima (npr. litička industrija) kao više ograničenima zbog funkcionalnosti, od „simboličkih“ (npr. stijenski prikazi) u kojemu mašta može neobuzdano divljati (David, Kramer 2006: 40-1), često se brani od pokušaja tumačenja „simboličke sfere“ života. No materijalni aspekt ljudske kulture uvijek služi nečemu (utilitaran je), nastao je zbog ideje (nosi simboliku) te utječe na istu tu kulturu (podržava ju, mijenja, kritizira...) - svaki arheološki nalaz sadrži, i iz njega se može iščitati svjetonazor. Naravno pri tome je potrebno nalaz kontekstualizirati – rijetko tko bi na temelju jednog vatrišta bez uvažavanja ostalih nalaza jednoznačno proglasio lokalitet naseljem. Ali upravo na taj način, pronalaskom „simboličkog“ predmeta, a bez uvažavanja ostalog asociiranog asemblaža, taj proglašava „šamanističkim“ artefaktom. Klasifikacije fenomena i ostala znanstvena sredstva svrsishodne su kao početna točka, ali moraju služiti k dopiranju emskome i prema tome se neprestano mijenjati. Neprestanim kretanjem od znanstveno-tipoloških pretpostavki prema nalazima i natrag te sagledavanjem na različitim mikro/makro skalama pretpostavke se mogu korigirati s ciljem boljeg razumijevanja (Jordan 2003, Jones 2002) umjesto konstruiranja generičkog gornjopaleolitičkog „vjerovanja“ pod okriljem šamanizma. Hegemonija znanstvene taksonomije služi samo potvrđivanju znanstvenih presumpcija, a ne pokazuje emske odnose kakve su prakticirali paleolitički ljudi. Štoviše, ograničenje trenutnog korištenja šamanizma nije samo njegovo pretravanje iz etnografskih u arheološke nalaze već i redukcionistička poimanja o

šamanizmu kao fenomenu vezanom uz lovačko-sakupljačku vrstu privređivanja i manju kompleksnost tih društava.

10. IMPLIKACIJE O NEKOMPLEKSNOSTI ŠAMANISTIČKIH DRUŠTAVA

Ozbiljan problem korištenja šamanizma u arheologiji jest reproduciranje kulturnog primitivizma, "starog Zapadnog predumišljaja da ako nisi pismena, ne živiš u gradu i nisi dio velike države tada si nesoftwareirana, emocionalna, primitivna i nesposobna otkriti razliku između snova, halucinacija i stvarnosti" (Kehoe 2000: 72). Arheološkim interpretacijama, provlače se misli o (ne)kompleksnosti pojedinog društva gdje su lovci i sakupljači na najnižem stupnju razvoja (Kehoe 2001: 14) te ih se povezuje sa šamanizmom kao primordijalnom religijom (Humphrey 1999: 181). Teorije poput kulturne ekologije ili kulturnog materijalizma redukcionistički definiraju zajednicu na taj način, kao zatvoreni sustav podređen okolišu u kojemu se nalazi (Van Reybrouck 2012: 191, Jones 2002: 15). Počivaju na premisi navodne ahistoričnosti, nepromjenjivosti suvremenih lovaca i sakupljača, izravno povezanih s paleolitikom. Dugotrajnim antropološkim studijama uvidjela se neodrživost teza o statičnim društvima te se utvrdila njihova fluidnost i otvorenost prema drugim društvima (Bradely 2003: xi). Društva nisu ahistorijske statične pojave, sama je narav svake kulture da se stalno mijenja (Moore 2002: 367), da se značenja unutar jednog društva neprestano prevode, malim pomacima tako stvarajući potpuno nova (Latour 2005). Lovačkosakupljačke zajednice kategorija je koju su znanstvenici konstruirali kako bi opisali određene arheološke i suvremene zajednice, ali se suvremenim arheološkim nalazima također pokazuje da su prapovijesne zajednice "sve samo ne pratile gladak i nepovratan progres od jednostavnih do složenih društava, od skupljača do farmera" (Jordan 2009: 454). Pa ipak se tretiraju kao potpuno jednaki, kao u "izravnom" dodiru s prirodom, fenomeni unutar njih uspoređuju se nediferencirano (vidi Winkelman 2002). Repetiraju se ideje poput A. Lommelovih pa je „moderna i post-moderna umjetnost uglavnom inovativna i izaziva (prema Turk). Naprotiv, drevna umjetnost je vjerojatnije bila

obuzdana tradicionalnim društvenim i kulturnim konsenzusom“ (Aldhouse-Green, Aldhouse-Green 2005: 47). Pearson (2002: 115) pak naglašava važnost “istraživanja koja su uspostavila eksplicitnu povezanost šamanizma s lovačko-sakupljačkim kulturama”! Naravno u tome slijede J. Clottes i D. Lewis-Williamsa (1996: 81) jer, kako ovaj dvojac tvrdi, da i nemamo gornjopaleolitičkih nalaza ipak bi s velikom vjerojatnošću mogli tvrditi da je šamanizam postojao – zbog neuropsihološke predispozicije svih ljudi te raširenosti šamanizma među lovcima i sakupljačima. Ali kada se šamanizam stavi u svoj primarni kontekst Sibira i sagleda u povijesnoj perspektivi postaje jasno kako nije “u bilo kojem smislu antihijerarhijski ili u svojoj srži izdvojen iz hijerarhije” (Thomas 1999: 16). Jer „male“ sibirске zajednice nekoć su bile snažni imperiji (Humphrey 1999: 195) uz to što su neprestano mijenjale težište priskrbliivanja hrane – od pretežitog uzgoja stoke, ribarenja, lova, poljoprivrede uz to bivajući primoranim izdvajati za Rusko Carstvo (Jordan 2003). Uostalom sam M. Eliade govori da su zajednice u toj „kolijevci šamanizma“ o kojima on govori lovačko-ribarske i pastirske (Eliade 1991: 32)!

Clottes i Lewis-Williams (1998: 81) napominju kako su ipak odlučili kao komparativni materijal koristiti i Desana (Wira) društvo unatoč tome što se pomalo bave poljoprivredom. Pokazuje to razmatranje šamanizma kao isključivo usko vezanog uz ekonomske modele življenja, mjesto uvažavanja povijesnih procesa unutar svakoga društva zasebno. Smještanje lovaca i sakupljača na niži stupanj razvoj očituje se u Capmbellovoj (1959: 350) izjavi (a više ili manje eksplicitno drugim tumačenjima gornjopaleolitičkog šamanizma): „Nasuprot djetinjem, nevinom duhu mitologije paleolitičkog lova, nova dubina razumijevanja dosegnuta je u mitovima i ritualima poljoprivrednika“. Odnos lovaca kao „jedno s prirodom“ razlikuje se od onog poljoprivrednika s „realističnijim“ pogledom na reprodukciju prirode (život i smrt) (Lommel 1966: 16-7, Birx 2006: 2080). Takav stav povezuje lovce i sakupljače s nemogućnošću utjecanja na okoliš, kao da su „zatočeni unutar prirodnoga svijeta“ dok ga poljoprivrednici ukroćuju i njime ovladavaju (Jordan 2003: 234-240). Nadalje, ako za J. Clottes i D. Lewis-Williamsa poljoprivreda kod Wira čini takav razdor zašto zanemaruju priljev novca i potrošne robe, danas neizostavan u svakome društvu (npr. Haviland et al. 2011)? Wira također naveliko trguju s okolnim gradovima

(Olson 1991: 113). Vidimo da J. Clottes i D. Lewis-Williams nastavljaju zamisao o svim tim “malim, samodostatnim društvima – zajednicama koje se izravno nose s prirodnim svijetom – kao nevjerojatno sličnima” (Pearson 2002: 70, op. a. kurziv K.H.) u kojemu je šaman glavni religijski i sekularni vođa čija zajednica očekuje da “vrati harmoniju, red i ljepotu” (Pearson 2002: 76). Vladari su ponekad zaista posjedovali izvjesne moći, ali one su se koristile u političke svrhe (Humphrey 1999). Na Sibiru šaman nipošto nije centar jer postoji veliki dijapazon specijalista (Humphrey 1999: 198, Kehoe 2000: 54, Jordan 2003).

Opreku šamanu često čini svećenik poljoprivrednika (Van Pool 2009, Campbell 1959, Clottes, Lewis-Williams 1998). Izričito se povezuje “jednostavnost” šamanizma i “kompleksnost” religije te perpetuirati popis značajki za jedno i drugo dok kontinuum označava “ispreplitanje religijskih značajki prilikom promjene razine kompleksnosti” (Van Pool 2009). Clottes i Lewis-Williams (1996: 26) smatraju da alternativna stanja svijesti „kompleksna poljoprivredna društva interpretiraju kao opsjedanje tijela“ dok ih lovačkosakupljačke „vjeruju da im duša napušta tijelo“. Potpuno jednake evolucionističke ideje opisane su kod J. Campbella (1959) ili A. Lommela (1968), a one se očito nastavljaju.

11. ZAKLJUČAK: PALEOLITIČKI SVJETONAZOR UMJESTO PALEOLITIČKOG ŠAMANIZMA

Rastuće kritike nediferenciranog korištenja šamanizma u svakakvim prilikama neki odbacuju jer “i kao termin i kao ideja u potpunosti je akademska kreacija i kao takva je svakako korisno oruđe za opisivanje obrazaca ritualnog ponašanja i vjerovanja pronađenih u neobično sličnom obliku kroz cijelo arktičko i sub-arktičko područje svijeta” (Price 2004: 6). Začuduje što N. Price (2004) smatra najnovije rasprave o korištenju šamanizma nepotrebnima, kada i sam uviđa da se taj termin neprestano redefinira. Znanstveni pojmovi ne nestaju sami od sebe već se referenciraju na viđeno, dakle nisu potpuna akademska izmišljotina (Thomas, Humphrey 1999: 2). Nadalje, oni se “ne formuliraju u zrakopraznom

prostoru čiste svijesti, već u sasvim jasnim društvenim okolnostima” (Kulenović 2013: 147) pa njihova upotreba za obradu podataka odražava čak one premise koje eksplicitno odbacujemo. Stoga je važno raspravljati o teorijskim podlogama koje upravljaju arheološkim tumačenjima podataka.

“Šamanizam” je bio neuspjeli pokušaj kulturnog prijevoda u znanstveni diskurz onoga što je u Sibiru viđeno, koristio se sukladno tome vrlo površno što se nužno mora korigirati. Očučivanjem vlastitog uočilo da se mnogi „šamanistički elementi” podudaraju s fenomenima drugih sustava, poput sinkretizma u budizmu, glazbe za postizanje transa kod islamskih derviša, posjednutost svetim duhom te govor jezicima u kršćanstvu (Birx 2006: 2080) ili lokaliziranim praksama (Marjanić 2005). Već je J. Campbell (1959) kritički propitujući odnose moći vrlo perceptivno povezivao kulturne elemente neindustrijaliziranih zajednica, kršćanstva, budizma, judaizma iako ih je kontrapostirao kao „primitivne i visoke“ kulture. Trodiobna kozmologija koja se pripisuje šamanizmu prisutna je u mnogim “kompleksnim religijama” pa tako i kršćanstvu (pakao-zemlja-raj) (Kehoe 2000: 72-3).

Iako se sličnosti mogu pronaći, razlike su ovdje ono što je važno, točnije razlike u konotacijama koje te naoko slične pojave izazivaju. Ako zbog nekoliko “šamanističkih elementa” kršćanstvo ne možemo prozvati šamanizmom, kako to da u arheologiji nekoliko šamanističkih elemenata znači prepisivanje kompletnog sustava u paleolitik? Preuzimanjem etnografskog primjera koji najbolje odgovara situaciji doslovno se preslikava ono što najbolje odgovara unaprijed zamišljenom “šamanizmu” s arheološkog nalazišta. Kontekst, ono što se u arheologiji toliko naglašava (Sundstrom 2012: 328), ne uzima se u obzir niti kod preuzetog etnografskog primjera niti na arheološkom kompleksu. Teza J. Clottes i D. Lewis-Williamsa pokazuje marksistički nazor o šamanizmu kao ideologiji u smislu lažne svijesti (Borić 2007: 91). Govoriti o šamanizmu kao fokusnoj točki paleolitičkih društava (Winkelman 2002: 78, 84) na temelju „gornjopaleolitičke umjetnosti” nije znanstveno poduprto. Ponajprije stijenski prikazi i dalje čine malen dio gornjopaleolitičkih nalaza, a taj mali broj rastegnut je u rasponu kroz 30 000 godina. U

istraživanjima ti se prikazi ne stavljaju u uži vremenski kontekst već se tumače kao jedinstvena kroz cijeli taj vremenski period (Roebroeks, Corbey 2000: 81). Tipologizacija je tumačenja učinila „kako je to Kristian Kristiansen nazvao, „arheologijom spiskova za proveru“, u kojoj se različiti tipovi društva identifikuju na osnovu datog spiska dijagnostičkih crta (Kristiansen 1984:72). Posledica takvog pristupa je da je arheološka građa redukovana na neku vrstu ilustracije unapred određenih razvojnih scenarija“ (Olsen 1997: 115). Šamanizam se tako svodi na Eliadovske nekontekstualizirane predmete prema kojima se može pronaći šaman.

Kontekst ne znači samo staviti kvačice pokraj unaprijed zadanih odrednica kojima bi se otkrio šaman (bubanj, štap, slikartvo, privjesak zuba opasne životinje...), kontekst znači uzeti u obzir cjelovitost međuodnosa okoliša, kulture, ljudskih akcija koji se mora izučiti na svim mogućim razinama kako bi se otkrio šamanski svjetonazor. Potraga za šamanizmom kao zaokruženim fenomenom, pogotovo kao religijskim sustavom vjerovanja, u prapovijesti pridonosi samo njegovu nekritičkom preslikavanju. Kao što bi potraga za kršćanstvom ili znanošću u paleolitiku bila izlišna jer “znanost se ne može naći u svakome društvu, sadašnjem ili prošlom” (Asad 2008) podjednako vrijedi za šamanizam. No, procesi koji se odvijaju u reprodukciji šamanizma, tj. materijalni ostatci koji tim procesima nastaju, mogu se iskoristiti kao smjernice u istraživanju paleolitičkog svjetonazora, jednako kao što to mogu materijalni ostatci iz zapadnjačkog (znanstvenog) ili kršćanskog svjetonazora. Sve troje su fenomeni nastali unutar specifičnih povijesnih, kulturnih, političkih...okolnosti i nemaju veze s “kompleksnošću” društva niti se mogu jednoznačno povezati s određenim načinom privređivanja ili političkim ustrojstvom.

Kritika postmoderne teži razbijanju čvrstih “idealnih” tipova društava kao univerzalnih kategorija. Cjeloviti pogled na jednu zajednicu uhvaćenu u re-produciranju mreža značenja raznih razina pokazuje šamanizam kao vrlo složenu pojavu (Jordan 2003). Šaman se tek sporadično pojavljuje jer njegova uloga i jest takva, a svjetonazor nalaže održavanje odnosa s duhovima kod svih ljudi te je sastavnica svakodnevnih aktivnosti. Šamanistički svjetonazor odražava se u cjelokupnoj materijalnoj kulturi te uvjetuje njeno

specifično deponiranje u prostoru. Prostor je također prilagođen svjetonazoru kao što je to slučaj i s vremenom. Pa ipak, kao što je slučaj sa svakom kulturom, dolazi do promjena što je u arheologiji koja ima mogućnost uvida u dugotrajne aktivnosti na nekom mjestu iznimno vrijedno. Stoga, iako se šamanizam u arheologiji ne može nastaviti koristiti na redukcionistički način naglašavajući samo šamana, može biti vrijedan izvor procesa upisivanja značenja u prostor te materijalnih ostataka koji pri tome nastaju.

12. LITERATURA:

- Aldhouse-Green M. & S. 2005. *The Quest for the Shaman. Shape-shifters, sorcerers and the – healers of Ancient Europe*. London: Thames & Hudson.
- Appadurai A. 2005. *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Asad T. 2008. The Construction of Religion as an Anthropological Category, u: *A reader in the Anthropology of Religion*, ur. Lambek, str.110-126. M. Blackwell Publishing.
- Bailey D.W. 2010. Prehistoric Art, u: *Art History (4th edition)*, ur: Stokstad M. and Cothren N., str. 1-26. NewYork: Pearson/Prentice Hall
- Bradely R. 2003. Foreword. Landscape Archaeology and Ethnographic Analogy, u: *Material Culture and Sacred Landscape. The Anthropology of the Siberian Khanty*. str. xvi-xx. Oxford: AltaMira Press.
- Birx H. J. 2006. Encyclopedia of Anthropology. London: Sage Publications.
- Borić D. 2007. Images of Animality: Hybrid Bodies and Mimesis in Early Prehistoric Art, u: *Material Beginnings: A Global Prehistory of Figurative Representation*, ur: Renfrew C., Morley I. str. 89-105. Cambridge: The McDonald Institute for Archaeological Research.
- Bruckert W. 1983. Homo necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth. Berkeley: University of California Press.
- Campbell J. 1959. *The Masks of God: Primitive Mythology*. Harmondsworth : Penguin books.
- Clottes J., Lewis-Williams, J., 1998. *The Shamans of Prehistory: Trance and Magic in the Painted Caves*. New York: Harry N. Abrams.
- David N., Kramer K. 2006. *Ethnoarchaeology in Action*. Cambridge University Press, Cambridge
- Eliade M. 1990. *Šamanizam. Arhajske tehnike ekstaze..* Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića,
- Eliade M. 1991. Istorija verovanja i religijskih ideja. Od kamenog doba do Eleusinskih misterija. Beograd: Prosveta.
- Dark K.R. 1995. Theoretical Archaeology. Ithaca: Cornell University Press.

- Eriksen T.H., Nielsen F.S. 2001. *A History of Anthropology*. London: Pluto Press.
- Fox R. G., Gingrich A. 2002. Introduction, u: *Anthropology, by Comparison*, ur: Gingrich A., Fox R.G., str. 1-24. London: Routledge
- DuBois T.A., 2009. *An Introduction to Shamanism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hastrup K. 2002. u: *Anthropology, by Comparison*, ur: Gingrich A., Fox R.G., str. 27-43. London: Routledge
- Hastrup K. 2005. Social anthropology. Towards pragmatic enlightenment. *Social Anthropology* 13/2, str. 133-149.
- Haviland et al. 2011. *Cultural Anthropology - Human Challenge*. Belmont: Wadsworth, Cengage Learning.
- Humphrey, C., 1973. Some Ritual Techniques in the Bull-Cult of the Buriat-Mongols. *Proceedings of the Royal Anthropological Institute*, 15-27.
- Humphrey C. 1999. Shamanic Practices and State in Northern Asia: Views from the Center and Periphery, u: *Shamanism, history, & the state*, ur: Thomas N., Humphrey C., str. 191-228. The University of Michigan Press.
- Jones A. 2002. *Archaeological Theory and Scientific Practice*. Cambridge: University Press.
- Jordan P. 2003. *Material Culture and Sacred Landscape. The Anthropology of the Siberian Khanty*. Oxford: AltaMira Press.
- Jordan P. 2004. The Materiality of Shamanism as a "World-view": Praxis, Artefacts and Landscape, u: *The Archaeology of Shamanism*, ur N. Price, str. 87-104. London: Routledge.
- Jordan P. 2009. Hunters and Gatherers, u: *Handbook of Archaeological Theories*, ur. Bentley et al. Plymouth: Altamira Press.
- Karavanić I. 2004. *Život neandertalaca*. Zagreb: Školska knjiga.
- Karavanić I., 2012. *Prapočetci religije. Simbolika i duhovnost u paleolitiku*. Zagreb: Školska knjiga.
- Kehoe A.B. 2000. *Shamans and Religion*. Long Grove: Waveland press inc.
- Kulenović I. *Materijalna kultura, značenje i praksa. Arheološka teorija i arheologija u Hrvatskoj*. Jastrebarsko: Naklada "Slap"
- Latour, B., 2005. *Reassembling the social: an introduction to Actor-network theor.* Oxford:

Oxford University Press.

Lommel A. 1966. *Prehistoric and Primitive Man*. London: Hamlyn.

Marjanić S. 2006. Vještičje psihonavigacije i astralna metla u svjetovima hrvatskih predaja kao (mogući) aspekti šamanske tehnike ekstaze (i transa), u: *Studia ethnologica Croatica* 17, str. 111-169.

Milićević-Bradač M. 2002. u: Znakovi i riječi : zbornik projekta "Protohistorija i antika hrvatskog povijesnog prostora

Moore J.D. 2002. *Uvod u antropologiju*. Zagreb: Jesenski i Turk.

Novaković P. 2008. Arheologija prostora i arheologija krajolika, u: *Povijest u kršu*, ur. B. Olujić, str. 15-54. Zagreb: FF-press

Oestigaard T. 2004. The World as Artefact: Material Culture Studies and Archaeology, u: *Material Culture and Other Things*, ur. Fahlander F. Oestigaard T., str. 21-55, *Postdisciplinary Studies in the 21st Century*. Gothenburg: Department of Archaeology University of Gothenburg.

Roebroeks W., Corbey R. 2000. Périodisations and double standards in the study of the Palaeolithic, u: *Hunters of the Golden Age*, ur: Roebroeks W., Mussi M., Svoboda J., Fennema K., str. 143-153. Leiden: University Press.

Olsen B. 1997. *Od predmeta do teksta. Teorijske perspektive arheoloških istraživanja*. Beograd: Čigoja štampa.

Olson 1991. The indians of central and south america, an ethnohistorical dictionary. Greenwood: Greenwood Press.

Pearson J. L. 2002. *Shamanism and the Ancient Mind. A Cognitive Approach to Archaeology*. Oxford: AltaMira Press.

Price N. S. 2004. An arhcaeology of altered states: Shamanism and material culture studies, u: *The Archaeology of Shamanism*, ur: Price N. S., str. 3-16. London: Routledge.

Porčić M. 2006. Etnoarheologija – sadašnjost kao ključ za prošlost, *Етноантрополошки проблеми* н.с. год. 1. св. 2 (2006)

Pouillon J. 2008. Remarks on the Verb „To Believe“, u: *A reader in the Anthropology of Religion*, ur. Lambek, str.90-96. M. Blackwell Publishing.

Rukavina I. 2013. *Umjetnost ledenog doba*. Zagreb: Matica Hrvatska.

Said, E., 1979. *Orientalism*. New York: Vintage Books.

- Sázelová S. 2008. Female figurines of Northern Eurasia: An ethnological approach, u: *Petřkovice: On Shouldered Points and. Female Figurine*, str. 224-232, ur. Svoboda J. Brno: Academy of Sciences of the Czech Republic, Institute of Archaeology at Brno.
- Sundstrom L. 2012. Rock Art in Situ: Context and Content as Keys to Meaning, u: *A Companion to Rock Art*, ur: McDonald J., Veth P., str.325-340. West Sussex: Wiley-Blackwell. Australian National University.
- Sussman R. W. 2003. The Myth of Man the Hunter, Man the Killer and the Evolution of Human Morality, u: *Man the Hunted: Primates, Predators, and Human Evolution*, ur: Hart D., str 121-129. Basic Books.
- Strahern M. 2002. Foreword. Not giving the game away, u: *Anthropology, by Comparison*, ur: Gingrich A., Fox R.G. str.xiii-xvii, London: Routledge
- Svoboda J. 2008. Upper Paleolithic female figurines of Northern Eurasia, u: *Petřkovice: On Shouldered Points and. Female Figurine*, str. 193-223, ur. Svoboda J. Brno: Academy of Sciences of the Czech Republic, Institute of Archaeology at Brno.
- Tambiah S.J. 1990. *Magic, science, religion, and the scope of rationality*. Cambridge University Press.
- Težak-Gregl T. 2011. *Uvod u prapovijesnu arheologiju*. Zagreb: Leykam international.
- Thomas N., Humphrey C. 1999. Shamanism, history, & the state. The University of Michigan Press.
- Thomas N. 1999. Marginal Powers: Shamanism and Hierarchy in Eastern Oceania, u: *Shamanism, history, & the state*, ur. Thomas N., Humphrey C., str. 15-31. The University of Michigan Press.
- Trigger B. 2005. *A history of archaeological thought*. Cambridge: University Press.
- Van Reybrouck D. 2012. From primitives to primates. A history of ethnographic and primatological analogies in the study of prehistory. Sidestone Press Dissertations
- Van Pool C.S. 2009. The signs of the sacred: Identifying shamans using archaeological evidence, u: *Journal of Anthropological Archaeology* 28 (2009), str 177–190.
- Vukelić D. Problemi identifikacije i identiteta u hrvatskih “šamana” s kraja 20. i početka 21. stoljeća, u: *Studia ethnologica Croatica* 24, str. 167-194.

Walter, M., Neumann Fridman, E., 2004. *Shamanism: An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture*.

Santa Barbara: ABC-CLIO.

Winkelman M. 2002. Shamanism and Cognitive Evolution, u: *Cambridge Archaeological Journal* 12/1, str. 71–101.

Wittgenstein L. 2008. Remarks on Frazer's Golden Bough, u: A reader in the Anthropology of Religion, ur. Lambek M. Blackwell Publishing.

Wobst H. M. 1978. The archaeo-ethnology or Tyranny of the ethnographic record in archaeology, u: *American Antiquity*, 43/2, str. 303-309.